16°R
24671
(22)

IMAGO MUNDI

JEAN WAHL

LE MALHEUR DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Gérard Monfort

LE MALHEUR DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

LE MALHEUR
DE LA CONSCIENCE
DANS
LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

PAR

JEAN WAHL

GÉRARD MONFORT
Éditeur
Saint-Pierre de Salerne
27800 BRIONNE

DÉPOT LÉGAL

1re édition 1929
2e — .. .. .. 4e trimestre 1951

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

COPYRIGHT
by *Presses Universitaires de France*, 1951

PRÉFACE

La philosophie de Hegel ne peut pas être réduite à quelques formules logiques. Ou plutôt ces formules recouvrent quelque chose qui n'est pas d'origine purement logique. La dialectique, avant d'être une méthode, est une expérience par laquelle Hegel passe d'une idée à une autre. La négativité est le mouvement même d'un esprit par lequel il va toujours au delà de ce qu'il est. Et c'est en partie la réflexion sur la pensée chrétienne, sur l'idée d'un Dieu fait homme, qui a mené Hegel à la conception de l'universel concret. Derrière le philosophe, nous découvrons le théologien, et derrière le rationaliste, le romantique.

Et sans doute peut-on faire observer que l'œuvre de Hegel a été de triompher du romantisme, de rationaliser le dogme, et en même temps de faire pour ainsi dire disparaître dans l'ensemble intemporel où s'unissent finalement rationalité et réalité, les dissonances, et le tragique même du monde concret. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a au fond de sa philosophie un élément tragique, romantique, religieux, et que si en faire le tout de la philosophie de Hegel constituerait une erreur, cependant le tout de cette philosophie en est comme coloré. A l'origine de cette doctrine qui se présente comme un enchaînement de concepts, il y a une sorte d'intuition mystique et de chaleur affective.

Plutôt encore que de problèmes intellectuels, Hegel est parti de problèmes moraux et religieux. La lecture de ses fragments de jeunesse[1] *apporte ici une confirmation à l'impression que l'on retire de la lecture de la* Phénoménologie *qui n'apparaît plus dès lors uniquement comme une introduction à la doctrine, mais en même temps comme un aboutissement, comme la narration et la conclusion des années de formation et de voyage à travers les systèmes.*

Ces fragments éclaircissent un second point qui apparaît d'abord comme très particulier, mais qui bientôt vient se placer comme au

1. Les historiens qui ont étudié le développement de la pensée de Hegel, ROSENKRANZ (1844), HAYM (1857), DILTHEY (1905) avaient apporté sur les premières périodes de sa philosophie des renseignements abondants et précieux. Avec la publication de NOHL (1907) nous possédons l'ensemble des écrits de jeunesse.

centre même de l'œuvre. Que signifie l'expression de conscience malheureuse ? *Car si on voit clairement ce dont il s'agit quand Hegel examine dans la* Phénoménologie *le stoïcisme et le scepticisme, il n'en est pas tout à fait de même de ce stade qui leur succède. Cette conscience des contradictions qu'il étudie alors, n'est-ce pas quelque chose d'essentiel à l'âme de Hegel qui se trouve sans cesse en présence d'antinomies et d'antithèses et arrive péniblement, par un labeur qui est l'écho du labeur universel du « négatif », à la synthèse de ces contradictions ?*

N'est-ce pas en même temps une grande expérience historique de l'humanité dont il parle ? Et cette expérience n'est-elle pas pour Hegel quelque chose de plus ? Avant d'être un philosophe, il a été un théologien.

Bien plus, cette conscience malheureuse semble le signe d'un déséquilibre profond, mais malgré tout momentané, non seulement du philosophe, non seulement de l'humanité, mais aussi de l'univers qui dans l'humanité, dans le philosophe, prend conscience de lui-même. Elle est dans l'idée ce qu'il y a de non idéel, un élément sombre qu'il faut vaincre, et qui s'est formé au début de l'Univers quand l'idée est sortie de soi. Elle est le moyen terme, déchirure d'abord, puis médiation. Le moyen terme divise l'unité en jugements, mais va permettre ensuite de médiatiser les jugements, de réconcilier les éléments d'abord dissociés. Ainsi Hegel élève au niveau d'une description historique, puis à la hauteur d'un principe métaphysique, d'une part le sentiment de la séparation douloureuse et la réflexion sur les antithèses, d'autre part le besoin d'harmonie et l'idée de notion. Les différents motifs hégéliens viennent résonner autour de ces thèmes fondamentaux : Aufhebung *de la douleur dans le bonheur comme le concept est supprimé et sublimé dans la notion ; différence entre la mort de Dieu et le Dieu mort ; mort et rédemption du sensible.*

Nous voyons ainsi la pensée de Hegel aux prises avec des concepts tout proches des sentiments. Les idées de séparation et d'union, avant d'être transformées l'une dans l'idée d'analyse, d'entendement, l'autre dans celle de synthèse, de notion, étaient éprouvées, senties. La séparation est douleur ; la contradiction est le mal ; les éléments opposés sont des éléments non satisfaits. Il n'est pas étonnant que le mot de l'énigme, qu'il nommera raison, il le nomme d'abord amour.

La notion capitale qui marque ici l'entrée de la théologie apologétique dans l'histoire qui elle-même devient une logique, c'est celle de conscience malheureuse.

Par ces réflexions, en même temps que nous étions entraînés vers

la lecture des œuvres de la maturité de Hegel, où ces idées seront intégrées, nous étions ramenés vers ses écrits de jeunesse.

L'évolution même de Hegel, dans ces premiers écrits, semble gouvernée par une loi de contraste qui le fait aller de l'Aufklärung *à une philosophie proche de celle du* Sturm und Drang, *puis de là revenir à* l'Aufklärung *interprétée grâce au kantisme ; puis arriver à une critique radicale du kantisme et à une philosophie mystique. Et c'est après avoir été jusqu'à une sorte de divinisation de l'inconscient qu'il esquisse son système où la conscience est le terme le plus haut. Chaque fois Hegel a vécu profondément chacune de ces philosophies dont il s'est fait, dans sa jeunesse, successivement l'interprète ; chaque fois le résidu laissé de côté par chacune d'elles, l'irrationnel d'abord, la réflexion ensuite, ont revendiqué leur place. Et il s'est trouvé un moment où le logicien a pu concevoir un système où tous ces éléments étaient conservés. Mais ce système, où les concepts semblent d'abord si merveilleusement maniés et agencés, il est l'expression d'une expérience vivante, il est une réponse à un problème qui n'est pas purement intellectuel. Ce problème de l'accord du discordant, pour reprendre les termes d'Héraclite, de la transformation du malheur en bonheur, c'est lui qui est la source commune de la* Philosophie de l'Histoire, *de la* Philosophie de la Religion, *de* l'Esthétique, *de la* Logique. *Les concepts hégéliens n'ont pas été reçus passivement des philosophies précédentes. Ils ont été fondus, remodelés, recréés au contact d'une flamme intérieure.*

Peu à peu sans doute ces concepts perdront quelque chose de leur vie, se durciront ; et en effet, il n'y a pas pour nous d'objection plus forte à faire au système hégélien sous sa forme définitive que celle-ci : si riche qu'il soit, il n'est pas assez riche pour contenir en la multitude des pensées et des imaginations et des espoirs et des désespoirs du jeune Hegel. L'homme Hegel détruit son système en même temps qu'il l'explique. Mais bien des reproches qu'on lui adresse souvent atteignent la forme extérieure de ce système, certaines expressions et une évolution postérieure de la doctrine plutôt que la « vision » hégélienne elle-même dans son caractère originel de plénitude concrète[1].

1. J'exprime ici ma reconnaissance à M. Maurice Boucher qui a bien voulu collaborer à la traduction que l'on trouvera à l'appendice, et dont les conseils m'ont été précieux au cours de mon travail.

SUR LES DÉMARCHES DE LA PENSÉE DE HEGEL

L'étude de la formation de l'idée de la notion chez Hegel, et celle de « la conscience malheureuse » ne pouvaient pour nous se faire qu'après avoir examiné quel est son mode de pensée. Dans cet examen, il convient, semble-t-il, en se référant de préférence à ses premiers écrits, de saisir aussi abstraitement que possible la marche de sa réflexion, antithétique et synthétique, puis de la suivre en tant qu'elle s'infléchit vers la méditation sur l'histoire, puisque c'est seulement ensuite qu'elle se dirigera de nouveau vers la logique.

I. — Le jeu antithétique de la pensée

Si l'on étudie un passage de Hegel, par exemple les pages de la *Phénoménologie* sur la conscience malheureuse, on ne peut pas ne pas être frappé de ce perpétuel renversement du pour et du contre, de ce passage du contraire au contraire, qui est un des traits les plus profonds de la pensée hégélienne[1]. C'est ainsi que l'inessentiel, étant essentiel pour qu'on puisse lui opposer l'essentiel, est lui-même essentiel. C'est ainsi que le déterminant est déterminé. De même quand Hegel étudie l'idée de force, il montre que des deux forces, la force sollicitante et la force sollicitée, l'une aussi bien que l'autre peut être qualifiée de sollicitante ou de sollicitée. Nous nous trouvons toujours en face de ce que Hegel appelle le jeu des forces, de ce qu'on pourrait nommer une incessante ironie. Qu'il s'agisse de la force ou de la conscience, nous voyons toujours un dédoublement en extrêmes opposés, et le mouvement de l'un à l'autre.

Pour se rendre compte de cette tendance fondamentale de l'esprit, il suffisait de voir comment le sens commun réagit devant une doctrine donnée, en insistant sur l'idée contraire à celle qui vient d'être exposée, afin de mieux faire sentir la partialité de l'idée (*Glauben*, Werke, t. I, p. 144).

1. Voir *Premier Système*, édit. Ehrenberg, p. 142, 143, 156 ; Rosenkranz, *Hegel's Leben*, p. 107 ; *Ecrits théol.*, édit. Nohl, p. 218, 254, 345-351 et 384.

D'autre part l'étude des philosophies de l'*Aufklärung*, de Kant, de Fichte, de Jacobi, montrait à un esprit déjà disposé à penser de cette façon et à voir la participation des contraires les uns aux autres, comment chacun des termes posés par ces philosophes, du moment où il est affirmé comme étant quelque chose, s'affirme comme n'étant rien. « Ce qui est empirique est pour le concept un quelque chose absolu et en même temps un rien absolu » (*Glauben*, p. 11). Elle faisait apparaître comment ces philosophies, dont les deux dernières prétendent nous donner l'infini, restaient enfermées dans le fini, comment leur conception du fini et du subjectif leur imposait la hantise d'un objectif qui ne se révélait à l'étude que comme du pur subjectif.

Elle permettait d'entrevoir comment c'est seulement en détruisant les termes opposés qu'on les posera réellement (*Differenz*, p. 180) et aussi, d'une façon plus générale, que l'histoire de la philosophie pourrait bien être la philosophie même (p. 201) ; en effet dans les formes « kantienne », « jacobienne », « fichtéenne » tout le cycle de la philosophie de la subjectivité n'a-t-il pas été parcouru, et la philosophie qui apparaîtra désormais, n'aura-t-elle donc pas des chances d'être la philosophie véritable (*Glauben*, p. 155) ?

C'est que l'être et le non-être, le semblable et le différent, le même et l'autre, sont des catégories qui s'impliquent mutuellement. C'est que l'entendement est poussé de l'une à l'autre de ses affirmations, de l'une à l'autre de ses catégories par la force négative de la raison, et que, poussé par cette force même, allant d'un être limité à un autre être limité, il court vers sa perte (*Differenz*, p. 179). La raison en effet est négativité.

Si nous étudions ce jeu des contraires, nous parvenons à voir ce qu'ont d'inadéquat l'agnosticisme de Kant, le gnosticisme agnostique de Schelling, et la philosophie du *Sollen* d'un Fichte : il n'y a pas d'un côté l'essence et de l'autre quelque chose qui ne serait pas l'essence, il n'y a pas deux choses dont chacune est un *Jenseits* par rapport à l'autre.

Il y a une pensée qui va de l'une à l'autre, et qui assiste à ce jeu qu'elle crée et qui la crée.

Autrement dit encore, des formes abstraites ne sont pas quelque chose de vrai et de réel. C'est le mouvement qui va de l'une à l'autre, qui est le vrai.

Rien, disait Hegel dans les fragments théologiques, n'est indéterminé. « L'homme est seulement en tant qu'opposé. Rien ne porte en soi la nature de son être ; chacun n'est nécessaire que relativement » (Nohl, p. 378).

Cette ironie dont nous parlions apporte avec elle une nouvelle sérénité. Finalement tous les efforts seront justifiés, et apparaîtront comme ayant été faits au moment qui convenait. Le malheur qui est le renversement d'un de ces extrêmes dans l'autre, devient lui-même le malheur renversé, devient le bonheur.

Schopenhauer nous montre le romantisme aboutissant au malheur de la conscience ; le problème que se pose Hegel peut être énoncé dans les termes qu'emploie Stirling : « Faut-il réellement achever son système comme l'a fait Schopenhauer ? N'y a-t-il pas d'autre conscience que la conscience malheureuse ? » (*Secret of Hegel*, II, 619.)

II. — Le jeu antithétique et l'effort synthétique

Mais ces allées et venues ne suffiraient pas pour nous faire comprendre la dialectique hégélienne. On resterait alors pour ainsi dire sur le même plan de pensée ; or, Hegel s'était rendu compte que par exemple une universalité qui s'opposerait purement à l'individualité ne serait pas une universalité véritable, mais au contraire et sous une autre forme la simple individualité. Il s'agissait donc d'aller vers l'individualité qui est en même temps universalité (Rosenkranz, p. 112 ; Ehrenberg, p. 148). Chaque notion ne devient « véritable » qu'en s'approfondissant et ne s'approfondit qu'en englobant son contraire. Il faut aller au delà de ce qu'on peut appeler cette « simple réflexion » qui oppose le fini et l'infini seulement de telle façon que le fini soit redoublé, et que l'on se trouve en présence de deux finis, au lieu d'arriver à cette union du fini et de l'infini que Hegel veut atteindre.

Nous sommes ainsi amenés à voir qu'il ne faut pas se représenter d'une façon trop schématique cette marche de la thèse à l'antithèse et à la synthèse qui se produit dans l'esprit de Hegel. Peut-être des analogies, mises en lumière d'ailleurs par Hegel tout le premier, entre sa façon de saisir les choses et celles de Fichte ou même de Schelling, ont-elles sur ce point égaré un peu l'historien de la philosophie.

A vrai dire, deux procédés se mêlent dans son esprit, se mêlent et se complètent. D'une part il va d'une idée à l'idée contraire, de la thèse à l'antithèse ; il pense par opposition ; et ici, on saisit cette négativité qui pour lui est identique et à l'idéalité et à la liberté.

Mais d'autre part, il va d'une thèse à une thèse plus complète, à une synthèse. Au-dessus d'un stade du développement de l'esprit, il en voit toujours un autre.

C'est par la fusion de ces deux procédés, par le lien de la synthèse et de l'antithèse, comme il le dit lui-même dans son *System-fragment* et par l'application de ce double procédé à l'étude des données enchevêtrées de l'histoire de la religion, de l'histoire de la philosophie, de l'histoire de la civilisation, de la logique, que Hegel est arrivé à son système.

III. — Le retour à la thèse

Mais pourquoi est-ce bien une synthèse que l'on obtient ? Pourquoi au lieu de s'éloigner de l'idée première, soit en profondeur pour ainsi dire, en la creusant, soit en largeur, en s'écartant d'elle le plus possible par sa négation, est-ce bien à elle que l'on revient ? C'est ici qu'intervient une autre idée hégélienne, celle d'un retour au point de départ, mais enrichi par toutes les étapes intermédiaires.

Le mouvement ne se fait pas, comme chez Nietzsche, par une opposition et une oscillation incessantes, ou comme chez Spinoza, par l'approfondissement, mais il y aura un ordre, l'ordre spécifique à Hegel qui fera revenir vers le point de départ. Sans doute l'idée en avait été préparée par Fichte, ainsi que par Hemsterhuys et Lavater, et par les théologiens et les illuminés qui, dans le XVIII^e^ siècle finissant, se faisaient l'écho de la pensée d'Origène. Sans doute Schiller dont l'influence sur la pensée hégélienne est considérable, avait déjà esquissé sous l'action conjuguée de Rousseau et de Kant, mais aussi par la force de sa propre réflexion, un schéma très proche de celui qui allait être celui de Hegel[1]. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il était réservé à Hegel d'approfondir ces conceptions.

Pour que ce retour soit vraiment celui de cet enfant prodigue qu'est la raison humaine, il faut qu'elle ait épuisé toutes ses ressources dans les expériences les plus diverses, les plus opposées. Et cela ne lui est pas impossible ; loin de là, c'est son essence même ; ce n'est que quand elle aura tout épuisé qu'elle aura tout conquis. Et en un sens, l'idée hégélienne rejoint sur ce point l'idée mystique, en même temps qu'on peut la comparer aux expériences d'un Don Juan ou d'un Faust : « La vie, dit Hegel, dans ses écrits théologiques, a parcouru sa course à partir de l'unité non développée jusqu'à l'unité complète, à travers la culture ;

1. Par exemple dans *Uber das Studium des Altertums*, le stade de la séparation et de l'entendement est placé entre les deux totalités, l'une confuse, l'autre claire. Cf. FORSTER, *Ansichten vom Niederrhein*. Nous retournons, riches en nous-mêmes et libres, à la simplicité originelle (p. 26, cf. p. 30).

quand il y a unité non développée, il y a encore possibilité de séparation, il y a encore le monde qui s'oppose à cette unité » (Nohl, p. 379). Et Hegel continue : « Dans le développement, la réflexion a produit toujours plus d'opposé qui est réuni dans une impulsion satisfaite, jusqu'à ce qu'elle opposât à l'homme lui-même le tout de l'homme, jusqu'à ce que l'amour supprime la réflexion dans une complète absence d'objet, et enlève à ce qui est opposé tout caractère d'être quelque chose d'étranger, et jusqu'à ce que la vie se trouve elle-même sans aucun manque. »

Pour être sûr de n'avoir plus rien en elle qui la contrarie, il faudra que la vie ait extériorisé peu à peu toutes ses contrariétés ; pour qu'elle s'assimile tout l'univers, il faudra qu'elle ait laissé place à tous ces manques de similitude qui sont en elle. La réflexion, la possibilité de la séparation empêche la première synthèse d'être complète ; pour que la seconde le soit, il faut que cette possibilité de séparation soit elle-même intégrée. Le déséquilibre momentané doit trouver son lieu dans l'équilibre final. Des séparations, des limitations, des réflexions, des développements, sont nécessaires pour que l'on trouve à nouveau la riche plénitude de la vie, la vie pleinement explicitée et illimitée (cf. p. 318, 321, 322).

Ainsi de la thèse à la synthèse, il doit y avoir place pour des diversités, pour des oppositions, ces oppositions qui sont l'expression de ce besoin d'antithèse présent au fond de l'esprit de Hegel, et ainsi il joint l'idée d'opposition à l'idée d'approfondissement. Le passage que Nohl transcrit dans une note à la page 379 et dont Dilthey avait déjà mis en lumière l'importance, achève de nous éclairer : « Cette unité est par conséquent vie complète parce que justice est rendue alors à la réflexion. » Nous voyons donc le lien de ce que nous venons de dire avec la théorie du médiat chez Hegel ; le parfait immédiat sera le parfait médiat. « A l'unité non-développée s'opposait la possibilité de la séparation, de la réflexion ; dans celle-ci l'unité et la séparation sont unies. » Et l'on retrouve non seulement la théorie de la séparation que nous aurons à étudier, mais aussi l'idée de l'unité du rapport et du non-rapport essentielle au *Systemfragment* de 1800.

Nous avons donc ici un des nœuds de la méditation hégélienne : théorie de la *Trennung*, affirmation de l'union et de la non-union, théorie de la médiatisation de l'immédiat, identité de la réflexion et de la séparation. La notion, ce sera « la multiplicité développée » (cf. p. 321), et en même temps l'unité retrouvée.

Le fichtéanisme (conçu d'ordinaire par Hegel d'une façon

schématique et abstraite) lui apporte son idée de la séparation ; le schellingianisme s'unit à lui et forme une synthèse nouvelle ; ou plutôt nous n'apercevons plus ni l'un ni l'autre, mais la pensée de Hegel avec les processus qui lui sont propres. Il pouvait en trouver la préfiguration dans les deux systèmes de Fichte et de Schelling, et dans le fonds qui leur était commun malgré leurs différences essentielles. Mais il lui était réservé de dégager la logique même qui domine ces systèmes et le passage de l'un à l'autre.

Ce sont encore ces idées, c'est encore ce mouvement de pensée que Hegel traduit en un langage proche de celui de Eckhart quand il écrit (Nohl, p. 381) : « Tout ce par quoi il peut être quelque chose de multiple, tout ce par quoi il peut avoir un être-là, cet être nouveau-né doit l'avoir absorbé en soi, doit se l'être opposé et se l'être uni... Chaque stade de son évolution est une séparation destinée à lui ordonner toute la richesse de la vie ; et ainsi nous avons l'individuel, les séparés et les réunis. Les réunis se séparent de nouveau, mais dans l'enfant l'union recommence à s'opérer, et d'une façon inséparable. » Il y a un rappel de la créature à l'unité, en l'unité (p. 282). La vie qui s'était séparée se réunit à nouveau. La blessure se referme. La continuité se rétablit. Nous verrons comment les idées de destin, de liaison des vertus, d'amour, de vie sont toujours pour Hegel des réponses à ce même problème de la séparation et de la réunion que les Frères du Libre Esprit au XIII^e^ siècle et que les disciples de Rousseau au XVIII^e^ siècle s'étaient posé.

Peut-être retrouverons-nous la comparaison qui est au fond de l'esprit de Hegel en disant qu'Eve est née d'une séparation d'Adam, mais que de leur union naît l'enfant, germe d'immortalité.

Chacun des deux procédés que nous avons essayé de mettre en lumière, procédé d'antithèse, procédé de synthèse, devait, si on le prenait à part, conduire Hegel à un *progressus in infinitum*, à un *Sollen* fichtéen ou si on peut dire nietzschéen. Mais s'il entremêle les deux, et s'il les unit à l'idée d'un retour à l'immédiat, les synthèses successives apparaissent dès lors comme des étapes, où chaque fois se ralentit le mouvement de l'esprit, jusqu'à ce que dans un ralentissement final qui est aussi, vu d'un autre point de vue, le moment de la vie et de la rapidité extrêmes, l'esprit s'arrête dans son repos absolu, qui est absolu mouvement.

IV. — Le point de vue phénoménologique

Pour arriver à la réalité, la philosophie de Hegel traverse un doute qui ne se sait pas méthodique, qui envahit l'âme sans que celle-ci ait l'intention ferme comme chez Descartes de se sentir envahie par le doute afin d'en sortir. Mais la raison sortira des contradictions du scepticisme, de la déraison de la conscience malheureuse, comme le *cogito* sort du doute cartésien.

En fait, nous sommes plus près de Pascal ou de Nietzsche que de Descartes. Qu'a fait Pascal, au moins en un des points les plus saillants de sa pensée, sinon transformer l'idée de l'infini, en un infini qu'il nous fait sentir par le pari ? Il ne s'agit plus seulement d'un Dieu qui serait une mer incompréhensible que l'on conçoit, mais notre propre vie est une mer incompréhensible sur laquelle nous sommes embarqués.

D'une façon générale en effet, ce que Hegel considère dans la *Phénoménologie*, ce ne sont pas des philosophies mais des façons de vivre ; ou plutôt les deux ne sont pas séparés. C'est ainsi que l'opposition de la pensée et de l'être, celle de l'essentiel et de l'inessentiel ne sont pas projetées sur un plan abstrait, mais, au contraire, étudiées dans la façon dont elles sont senties, vécues par l'humanité. D'autre part, la règle de la succession des philosophies a quelque chose de général, de sorte que la logique est aussi bien en germe que la philosophie de l'histoire ou l'histoire de la philosophie dans les pages de la *Phénoménologie*[1]. Chacun des moments de la conscience se perd et en un sens se conserve dans le suivant qu'il engendre.

Hegel observe les expériences, les épreuves que fait la conscience au cours de sa recherche de la vérité. La *Phénoménologie* n'est pas immédiatement une logique, mais la constatation d'une succession de phénomènes ; même si l'on se place au point de vue de l'immuable, quand on l'étudie phénoménologiquement, les faits sont trouvés, arrivent, se passent dans la nature.

En même temps Hegel tente de découvrir dans la *Phénoménologie* les catégories de la vie pratique : bienfaits, reconnaissance des bienfaits, sacrifice. Et on peut établir des analogies entre ces catégories de la vie pratique et les autres. Le bienfait, n'est-ce pas une sorte d'équivalent de la causalité, surtout lorsqu'il s'agit des rapports entre une cause conçue comme infinie et un effet fini ? La reconnaissance, n'est-ce pas la conscience de l'effet en tant

1. Cf. une citation de Hegel, ROSENKRANZ, p. 15, la logique est définie. ***Ein Inbegriff der Regeln des Denkens abstrahirt aus der Geschichte der Menscheit.***

qu'effet ? Le remerciement réciproque, l'action et la réaction ? Enfin l'idée de notion et l'idée de richesse ont entre elles des similitudes (*Phänomenologie*, p. 398).

V. — Passage à l'étude de la conscience malheureuse

S'il est vrai que le problème de Nietzsche a été de faire avec le désespoir le plus profond l'espoir le plus invincible, on peut dire que le problème de Nietzsche et le problème de Hegel sont un seul et même problème.

Mais au lieu de voir dans la méthode de la contradiction un anti-rationalisme comme Pascal et comme Nietzsche, il a tenté d'énoncer à l'aide de cette méthode même une théorie de la raison ; il ne se sert pas des procédés de sa pensée comme d'une apologie, il ne les prend pas non plus comme des moments par lesquels passe la vie subjective de son esprit, il tente d'en faire des moments de la vie de l'esprit en général.

Et son but n'est jamais purement spéculatif, ou plutôt s'il l'est, c'est que la spéculation apporte la plus haute jouissance, nous permet de combler le vide, vide de l'abstraction qui sépare la raison comme réalité de la raison comme esprit, suivant les expressions de la préface à la *Philosophie du Droit*, et d'assurer ainsi la satisfaction de la raison réelle (*Philosophie des Rechts*, p. 23). Car le commencement de la philosophie comme de la religion, c'est moins l'étonnement que la non-satisfaction et la conscience déchirée. Rien que de naturel à cela, s'il faut prendre comme objet de l'étude non l'homme abstrait, mais l'homme déterminé par son milieu, par ses circonstances, l'homme non pas seulement raisonnable mais doué d'un cœur, et s'élever à partir de lui jusqu'à la raison, plus proche du cœur qu'elle ne l'est du froid entendement.

On comprend dès lors l'importance qu'acquiert l'idée de la conscience malheureuse : d'une part cette idée est l'affirmation même du fait que d'une affirmation l'esprit va vers celle qui est contraire à la précédente (*Phänomenologie*, p. 496). « Cela (l'évanouissement des moments de la conscience les uns dans les autres) c'est l'échange que fait constamment la conscience malheureuse avec elle-même » ; d'autre part, elle est ce stade dont doit perpétuellement triompher l'esprit pour aller vers une conscience plus heureuse. Le principe de l'antithèse est nécessaire à l'élévation vers la synthèse, et la synthèse est le bonheur ; pour arriver à ce bonheur, il faut traverser le malheur. Les deux idées se rejoignent sous une autre forme dans l'idée de négativité.

Ainsi nous trouvons transposées par Hegel sur le plan philosophique l'ironie telle qu'elle s'exprimera dans l'œuvre d'un Schlegel, et la révélation d'un Novalis dans la Saïs imaginaire. Bien plus, nous voyons identifiés l'effort de contradiction constante du premier et l'effort d'intériorisation du second. Grâce à la philosophie de Schelling, en se servant d'elle puis en la dépassant, Hegel pouvait se rapprocher du but qu'il se proposait. Ce but pour nous n'est autre que celui-ci : atteindre à un romantisme classique — à un classicisme romantique, et faire sortir comme devait le tenter, par d'autres moyens, Hölderlin, du plus profond malheur de la conscience son bonheur le plus haut.

LA PLACE DE L'IDÉE DE LA CONSCIENCE MALHEUREUSE DANS LA FORMATION DES THÉORIES DE HEGEL

Pour comprendre la formation de la pensée hégélienne, nous voulons suivre d'abord les différents motifs, les différents thèmes, qui se sont mêlés les uns aux autres dans l'esprit du jeune théologien : désir de l'union, sentiment de la désunion qui ne peuvent être séparés l'un de l'autre ; car ce désir permet cette désunion et le sentiment de la désunion prouve ce désir. Si l'on sent profondément l'un de ces motifs, on le voit se transformer bientôt, ou plutôt on le voit se transformer tout de suite dans l'autre ; les idées de bonheur et de malheur sont donc intimement liées ; et c'est seulement après avoir fait sentir cette union que nous pourrons voir comment Hegel suit dans l'histoire l'accroissement du malheur, et au moment extrême, dans les périodes les plus angoissées, dans la nuit la plus sombre, devine les présages de l'aube.

Il nous faudra examiner comment, dépassant Schleiermacher dont il est d'abord tout proche, s'unissant à la pensée de Hölderlin en même temps qu'il l'influence parfois, il découvre l'essence de la vision tragique qu'il partage avec ce dernier dans l'idée de ce malheur telle que la ressentent le christianisme et le romantisme. Une narration romantique des malheurs de la conscience nous amènera aux mystères de la théologie. Après avoir tracé à grands traits l'histoire de la conscience malheureuse depuis le judaïsme jusqu'aux philosophies contemporaines. Hegel pourra trouver la porte par laquelle l'histoire s'ouvre sur ce qui est pour lui le mystère central.

Introduction

L'effort de Hegel dans ses écrits théologiques ne semble pas au premier abord très différent de celui de Schleiermacher. Le romantisme se teinte souvent d'un quiétisme souabe. Et parfois on y entend aussi le ton de la *Lucinde* de Schlegel, mais plus religieux et qui se prête, d'une façon moins profane, aux « modi-

fications de l'amour » (p. 293, cf. p. 47, 10)[1]. La religion apparaît alors comme innocence (p. 9), « génie de l'innocence », comme il le dit dans la poésie intitulée *Eleusis*, voix de la sensation non corrompue (p. 9, 11, 26, 28), gaie science. Il la veut populaire, subjective et naïve. Il écrit, en préludant à sa théologie par des accents qui rappellent à la fois la légèreté de Wieland, le sens hellénique d'un Herder, d'un Winckelmann et d'un Schiller, la sagesse d'un Lessing et la *Sehnsucht* des romantiques : « Hors des jours lointains du passé rayonne dans l'âme le sentiment de la beauté humaine, l'image d'un génie du peuple, d'un fils du bonheur, de la liberté, d'un rejeton de la belle fantaisie. » Et ce rejeton de la belle fantaisie, on le voit, « tressant une couronne de roses, de concert avec les grâces, autour des liens de la nécessité eux-mêmes ». Hegel chante les jeux sérieux, l'amitié et l'amour, un Éros orné des charmes du cœur et des plus doux rêves, « confiant dans son bonheur » (p. 28). Il parle de la chaleur douce, de la lueur tranquille de la vraie sagesse, à laquelle ne peuvent atteindre le raisonnement et l'*Aufklärung* (p. 15). La sagesse n'est pas la science.

Dans la vie religieuse parfaite, il restera aussi peu que possible d'objectif pur et de subjectif pur, aussi peu que possible, d'un côté comme de l'autre, de limité. Telle est l'idée que Hegel exposera dans le *Systemfragment*. Et il ajoute : il peut y avoir des degrés aussi nombreux que possible de vie religieuse ; ce qu'il y a de sûr, c'est que « le caractère le plus complet, le plus parfait, se trouvera chez le peuple dont la vie est aussi peu que possible déchirée et séparée, c'est-à-dire chez les peuples heureux. Les peuples malheureux ne peuvent atteindre cette étape ».

C'était là une de ses idées primitives. Sans doute la figure de Jésus est apparue assez vite à Hegel au-dessus du judaïsme, et au-dessus du paganisme même, et enfin au-dessus du christianisme, comme apportant aux hommes des valeurs nouvelles et une nouvelle beauté ; néanmoins le premier effort de Hegel a consisté à unir la pensée de la Grèce et celle de la Judée. L'influence de Schiller, de Winckelmann, de Herder, la lecture de Sophocle, les entretiens avec Hölderlin faisaient que son esprit se tournait vers ces jours où l'on sentait si fortement la divine beauté humaine (p. 28, p. 358 et 359 et *A Eleusis*), où l'esprit était serein et pur (*Verhältniss*, W., t. I, p. 316). Il cherche cet accomplissement, cette perfection que Hölderlin chantait comme

1. Les écrits de jeunesse sont cités, sauf indication contraire, d'après l'édition NOHL.

un idéal de l'humanité, comme le but sacré des esprits. Le christianisme, tel qu'il s'offre à lui, ne peut le satisfaire. C'est que dans toutes les formes de la religion chrétienne qui se sont développées au long du cours de la destinée, nous voyons « le caractère permanent de l'opposition dans le divin, divin qui doit être présent dans la conscience mais non dans la vie ».

La religion chrétienne se meut, dit Hegel, dans le cercle de ces oppositions ; « mais il est contraire à son caractère essentiel de trouver son repos dans une beauté impersonnelle et vivante »[1] (p. 341, 352), alors que pourtant dans une action religieuse véritable l'âme entière trouve sa satisfaction (p. 301). Il y a dans le monde moderne un caractère trouble, sérieux et irritable à la fois, qui tient à l'essence même de la religion chrétienne (*Verhältniss*, W., I, p. 310 et suiv.[2], cf. Nohl, 27, 49, 55, 63, 68). Autrement dit, une philosophie analogue à celle du premier Schleiermacher ne peut nous satisfaire, et la conciliation à laquelle pensait d'abord Hegel est impossible.

Le paganisme est l'état de l'homme qui n'a pas pris conscience de son malheur ; le christianisme, celui de l'homme qui, dans son malheur, n'a pas pris conscience de son bonheur. Il faudra allier le désespoir profond avec la sérénité, « fonder une religion belle »[3], fonder un christianisme païen. Comme il le dira plus tard, la religion de la beauté constitue une réconciliation qui reste immédiate ; elle n'a pas été médiatisée par l'opposition. Aucun de ces deux termes ne doit être sacrifié : beauté de la vie antique et religion profonde.

Hegel va donc se trouver plus proche de Hölderlin que de Schleiermacher. « La douleur de l'opposition l'emplissait, comme elle emplissait Hölderlin », dit Hadlich[4]. La lutte dont ils avaient conscience et dont ils voulaient avoir conscience, c'était la conscience malheureuse elle-même[5]. Ainsi un des thèmes fondamentaux de Rousseau, celui du mal qu'est la civilisation — repensé par un Allemand dans l'état de division où était l'Allemagne, le ramenait à un des aspects essentiels de la pensée luthérienne, de la pensée chrétienne : c'est-à-dire à l'idée de péché, de chute, en

1. Impersonnelle, c'est-à-dire qui ne soit pas rattachée à un individu isolé et objectif.

2. Cet article, dont on attribue aujourd'hui la rédaction à Schelling, paraît exprimer sur plusieurs points des idées spécifiquement hégéliennes.

3. On sait qu'à cette époque, le mot de « beauté » s'appliquait dans l'esprit de beaucoup d'écrivains à un état d'âme fait d'harmonie, de spontanéité mesurée.

4. *Hegel's Lehren über das Verhältniss von Religion und Philosophie*, p. 8.

5. Sur l'importance de l'idée de conscience malheureuse, voir l'indication de Dilthey, p. 139, p. 168 ; Stirling, II, 240 ; Haym, p. 91, 92. Cf. entre autres Hegel, *Philosophie der Geschichte*, édit. Reclam, p. 450.

même temps que s'approfondissaient en lui, que prenaient une valeur métaphysique les idées du promeneur solitaire, son besoin d'unité et sa constatation des éléments contradictoires. Nous sommes dans cet « état forcé » dont parlait Hemsterhuys, où « la nature du tout » qui tend éternellement à l'union, se divise en individus et en groupes hétérogènes, et se trouve « dans une contradiction manifeste avec elle-même »[1]. La conception de Schiller apparaissait dans toute son ampleur. Nous vivons dans un état de séparation, d'hostilité mutuelle, d'antagonisme des forces suivant l'expression qu'il empruntait à Kant, de tension, moment intermédiaire entre l'unité primitive et l'unité idéale, où nous retrouverons, mais plus achevée encore, la plénitude de forme et la plénitude de contenu qui caractérisait la Grèce. Comme dans le drame de Schiller, comme dans le roman d'après Novalis, une dissonance se fait entendre au cours de l'histoire du monde, et doit peu à peu disparaître. L'état « sentimental » de l'esprit est un état intermédiaire. Non seulement, comme le pensait Schiller, nous pouvons dire que l'idéal restaurera l'unité de la nature brisée, mais nous pourrons voir dans l'idée l'union divine de ce que l'individualité avait divisé, un retour à l'unité de l'état de nature (cf. p. 243) ; il faudra donc transmuer le malheur en un bonheur plus grand que tous les bonheurs. C'est bien la pensée du paradis retrouvé par l'enfer, c'est bien aussi la pensée de Faust, que nous verrons dans l'œuvre de Hegel et en particulier dans la *Phénoménologie*[2].

Ainsi que l'a dit Haym, la philosophie hégélienne se propose un but analogue à celui de la poésie de Gœthe et de Schiller et aussi des poètes romantiques. Nous dirions volontiers, pour nous servir des idées employées par M. Strich[3], qu'il veut unir l'infinité romantique et la plénitude classique.

Concilier les termes qui semblaient s'opposer, et offrir à l'esprit allemand divisé, déchiré, un idéal de notions harmonieuses où l'intérieur et l'extérieur, les parties et le tout s'uniront (Haym, p. 95), grâce à la fusion entre la vision hellénique de l'univers et la conception fichtéenne du moi sortant de lui-même pour rentrer en lui-même (*ibid.*, p. 100), où la raison apparaîtra comme vivante et la vie comme raisonnable, tel est le but que se propose alors le philosophe ; d'autre part, Hegel veut à la fois posséder la vision d'une totalité achevée, vivante et belle, d'une divinité bien-

1. Hemsterhuys, *Œuvres*, édit. de 1809, p. 85, 86 (Lettre sur les désirs).
2. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 414.
3. *Deutsche Klassik und Romantik*, Munich, 1924.

heureuse, et garder l'idée de séparation, de particularité, de subjectivité (cf. *ibid.*, p. 97, 173, 221). Si l'univers doit être totalité belle, substance pleine, et aussi esprit, réflexion sans cesse renouvelée, on voit comment le problème de la béatification du particulier, de la béatification de la souffrance et de la conscience malheureuse est au centre de cette philosophie, comment il faut que soient unies les idées d'une douleur infinie et d'une heureuse totalité. Hegel sait que cette totalité ne peut être atteinte que par la lutte et la souffrance. Et de même qu'il a mis en pleine lumière la nécessité du principe de contradiction, au sens fort et précis de ce terme, pour la pensée logique, il a montré dans sa philosophie de l'histoire la nécessité des contradictions constantes dans les faits ; pour lui, il n'y a de réconciliation parfaite que si l'on est passé par les états du plus complet déchirement et de la douleur infinie.

Ainsi seulement les hommes deviendront, suivant le mot de Schiller, les miroirs heureux du bonheur, ou comme dira Hegel, les miroirs de Dieu. Bien plus, les hommes qui étaient caractérisés d'abord par leur état de division uniront leur clarté à la clarté divine. Comme l'a profondément vu Dilthey, Hegel veut triompher du pessimisme de Rousseau par l'idée d'un progrès accompli à la suite de la destruction même de l'idée d'unité. Mais il ne peut le faire qu'en s'élevant vers une conception religieuse et qui dépasse le problème social proprement dit.

Au début de sa vie, comme vers la fin, Hegel s'affirme théologien. D'un bout à l'autre de son œuvre, un motif court, celui de la division, du péché, de la douleur, et peu à peu il se transforme en celui de la réconciliation et de la béatitude. Sa logique même apparaît de ce point de vue comme un effort pour interpréter, suivant les lumières que lui donne son expérience de la théologie, les tentatives de la conscience humaine pour aller vers cette absolution qu'est l'absolu, vers ce dénouement qu'est la notion. Sa mystique et son système de concepts viennent, comme l'a vu Dilthey, d'une même volonté, d'une même intuition. Il s'est trouvé, pourrions-nous dire, que ce mystique, ce poète au lieu d'avoir eu à sa disposition l'expression essentiellement artistique de son expérience, était doué d'une extraordinaire facilité à manier les concepts logiques les plus difficiles. Une intuition semblable est au fond du mysticisme chrétien de Novalis, du mysticisme païen de Hölderlin, et de la logique hégélienne.

A la plate théorie du bonheur de l'Aufklärung (Rosenkranz, p. 463) on opposera une conception plus profonde où le bonheur sera senti dans son caractère intense et délicat, où il y aura,

comme dit le héros de Hölderlin, une sérénité dans la souffrance (*Hyperion*, édit. Joachimi, 151).

Or l'histoire de cette conscience malheureuse, si nous voulons vraiment la retracer et la vivre, devra être le souvenir, l'intériorisation *(Erinnerung)* de cette conscience malheureuse elle-même ; il s'agira de la vivre pour la décrire (*Phänomenologie*, p. 565).

Et cela est d'autant plus nécessaire que cette conscience vraiment heureuse, le Siegfried philosophique, non-siegfriedien, ne pourra l'atteindre qu'après avoir connu la douleur. « Par le deuil de l'amour, mon intime souffrance m'ouvrit les yeux. » Parsifal ne connaît la joie parfaite qu'après avoir entendu la plainte d'Amfortas et le gémissement universel.

Et la dialectique elle-même, prise dans son ensemble et surtout vue phénoménologiquement, qu'est-ce sinon cette narration des malheurs de la conscience, toujours non satisfaite, puisqu'elle n'est jamais complète ? C'est seulement quand elle aura pris conscience de son déroulement, de cette longue erreur, quand Ulysse pourra, se réincarnant en Homère, se chanter son Odyssée, qu'elle atteindra son bonheur.

Ce n'est pas en effet au cours du mouvement, c'est seulement au terme que nous trouverons la pleine vérité. La preuve en est que dans tout le développement de ce mouvement, nous ne voyons que des unités affectées de contradiction, de séparation (*Phän.*, p. 161, 162, 168).

Mais ceci ne nous rapproche pas encore assez de l'idée de cette conscience malheureuse qu'il faut traverser. Seul le romantisme pourra nous permettre de faire revivre dans son essence le christianisme — où se présente sous sa forme essentielle la conscience malheureuse — non seulement à cause de la volonté du romantisme de ressusciter le passé (et on peut dire en effet que Herder, Jean-Paul, Gœthe lui-même, les précurseurs du romantisme dans ce qu'il a de plus profond, sont des âmes de phénoménologistes s'identifiant aux époques successives), mais encore et surtout à cause de sa parenté avec ce passé lui-même.

Il faut dès lors replacer Hegel au sein de son époque, ainsi que l'a d'ailleurs fait Dilthey, afin précisément de voir ce qu'il y a en lui d'universel. Écoutant en même temps les leçons des protestants piétistes et des protestants rationalistes, attiré par l'idéal hellénique, se tournant vers l'*Aufklärung*, puis vers le kantisme où il voit une sorte d'apothéose de l'homme, puis vers le panthéisme, puis vers une théorie de la vie comprise à la façon de Schleiermacher, se rapprochant en même temps de Fichte et de Schelling — pour les distinguer et les diviser l'un contre l'autre,

pourrait-on dire — Hegel, à mesure qu'il passe à travers les systèmes, définit ou plutôt assouplit ses conceptions, et en particulier nous retrouvons toujours comme un leitmotiv, mais non immuable, coloré par les diverses nuances de la pensée hégélienne, l'idée de la conscience malheureuse. Il sent (*Differenz*, W., I, p. 278, et *Wesen der phil. Kritik*, W., I, p. 46, 47, 48) que si les philosophies ne nous offrent que des théories en lutte les unes contre les autres et en lutte contre elles-mêmes, ces déchirures tiennent aux désordres du temps et à son inquiétude, à son instabilité, à son angoisse. Une philosophie se rattache étroitement à l'âge d'où elle sort[1].

Or aucun moment de l'histoire n'a paru à Hegel aussi proche à la fois du plus profond désespoir et de la révélation de l'Evangile éternel que celui où il écrit[2] ; la Bonne nouvelle n'arrive que dans les plus grands malheurs. Et le caractère absolu, fermé, de la philosophie de Hegel, est lié à une réflexion très précise sur le moment de l'histoire où celle-ci prend place (*Verhältniss*, W., I, p. 314). D'autant plus que pour lui la liaison de toutes les choses fait qu'elles s'expriment à la fois pour ainsi dire dans toutes les sciences et que toutes en réalité s'expliquent par la marche de l'idée morale *(sittlich)* (*Naturrecht*, W., p. 327). La philosophie de Hegel pourrait être dite vers 1802 un moralisme historique.

Mais le but qu'il se propose, c'est bien auparavant, sous l'influence de Schiller en particulier, qu'il se l'était fixé (cf. lettre du 2 juillet 1797). Rosenzweig a insisté sur l'état de l'Allemagne, tel qu'elle se présentait à un Allemand de cette époque ; l'individu ne sent plus au-dessus de lui rien d'universel. Lessing avait dépeint les « séparations » de la société bourgeoise ; Herder avait fait voir le déchirement de l'Allemagne. « Nous qui n'avons jamais été une nation », écrit Hegel (p. 215). Il a constamment à l'esprit l'idée des peuples déchirés *(zerrissen)* (Rosenzweig, p. 103 ; cf. p. 89). Il est empli comme Hölderlin (*Thalia-Fragment*, édit. Joachimi, p. 158) de la douleur de la séparation. Et comparant la cité grecque à l'État moderne, Hegel était amené à voir dans celui-ci le produit d'une plus haute division *(Entzweiung)*.

1. Dès ses premiers fragments, il notait la relation de la religion à l'état de la culture « Lien de l'esprit du peuple, de l'histoire de la religion, des degrés de vie politique » (p. 27, cf. p. 71). C'est là une des idées qui seront à l'origine de la conception de la *Phénoménologie* en même temps que de la conception d'une histoire des religions (cf. p. 156). Il y a des exigences du temps (p. 224) un esprit du temps (p. 229), fils, disait-il, dès ses premiers fragments, de Chronos et de Politeia.

2. Cf. Lettre de Schlegel, 7 mai 1799, citée Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, t. II, p. 406 ; SCHELLING, t. V, p. 120, et NOVALIS, *La chrétienté ou l'Europe*.

Ici l'état et l'église sont divisés (cf. Rosenkranz, p. 59)[1]. Ici l'homme est séparé de la réalité (*Schriften zur Politik*, édit. G. Lasson, p. 150). Hölderlin disait de même : « C'est une dure parole et pourtant je la dis : aucun peuple n'est aussi déchiré que les Allemands » (*Hyperion*, édit. Joachimi, IV, 149. Cf. Hegel, *Schriften zur Politik*, p. 136). Ce que le poète espérait, c'était la venue d'un nouvel Empédocle, fils lui aussi des « puissantes séparations de la nature et de l'art » et apportant le salut à cette nouvelle Hellade qu'est pour lui le pays des Germains. Trop longtemps, comme l'avait dit Schiller, les hommes avaient été « non-unis avec eux-mêmes et malheureux », n'avaient songé qu'à fuir hors de la nature. L'heure de la réconciliation allait venir où la vie séparée sera unie, unie par l'esprit, suivant la parole de Gœthe. Mais parce qu'elle n'était pas encore sonnée, parce que dans ces périodes de passage vers un état plus haut, la nouvelle culture ne s'est pas encore purifiée des éléments morts qui lui sont liés, le malheur est à son plus haut point (*Naturrecht*, W., I, p. 420). De même pour Hegel le malheur est séparation, non pas seulement séparation d'avec le reste du monde, mais même d'avec soi. Dans le bonheur nous sommes unis à nous-mêmes comme aux autres, tout ce qui est complet, accompli, est heureux ; dans la douleur, il y a, pourrions-nous dire en prolongeant sa pensée, une sorte de stupéfaction qui fait des autres et de nous-mêmes pour nous-mêmes des objets. De là le recours à un Dieu transcendant qui réunira ces objets dispersés (cf. p. 373).

Non seulement la conscience de l'Allemagne était souffrante et angoissée (Haym, p. 67) mais aussi la conscience de ce jeune Allemand. On peut admettre que Hegel passa par un état d' « hypocondrie » vers sa trentième année. En 1800 il parle dans une lettre du point nocturne de la contraction ; en 1805, regardant en arrière, il disait (Gabler cité Rosenzweig, I, p. 236) : Tout homme doit passer par une hypocondrie dans laquelle il se sent séparé du monde tel qu'il l'a vu jusqu'ici et de sa nature inorganique. Ainsi nous avons tout lieu de croire que comme un Carlyle, comme le Teufelsdröck de Carlyle, Hegel a connu le Non éternel ; et c'est dans la période d'isolement, à Francfort, dans la « malheureuse » Francfort que Hegel sentit le plus vivement cette idée. Il ressemble au héros de Hölderlin qui ne voit partout que néant (*Hyperion*, édit. Joachimi, I, p. 65), qui est pareil à une corde brisée (*ibid.*, III, 71), qui ne constate partout que manque et contradiction (*ibid.*, p. 94). Hypérion est la conscience que le

1. La même idée sera reprise plus tard dans la *Philosophie der Geschichte*, p. 437.

monde prend de son malheur, et en même temps de son mouvement dialectique. Ce qui était uni est en désaccord. « Esclavage et domination changent perpétuellement leur place », écrivait Hölderlin. « Hypérion se répartissait lui-même entre ces deux extrêmes. » Mais en même temps, il est la conscience de l'effort pour unir ces deux termes, et le triomphe même de cet effort (cf. le fragment publié par Vietor, *Die Lyrik Hölderlin's*, p. 232).

Méditant à la fois sur son propre temps et sur la fin de l'empire romain[1], Hegel saisit leur essence qui est d'être des époques de malheur pour la conscience. Et s'il est vrai que le romantisme est en même temps une renaissance du sentiment religieux, ne serions-nous pas amenés à dire que c'est le sentiment religieux lui-même[2] qui nous fait éprouver la nécessité du malheur ? L'âme religieuse, que ce soit celle de Pascal ou celle de Hamann, est une âme divisée (cf. Rosenkranz, p. 462 et W., Band XVIII, p. 69). Le romantisme, le christianisme, ces deux formes essentielles, mais non les seules, de la conscience malheureuse, sont donc les médiations nécessaires pour que se produise le hégélianisme qui sera un romantisme classique, un christianisme rationnel. Dans cette défaite même qu'il imposera à certains éléments en apparence chrétiens et romantiques, ces éléments se surpassant en quelque sorte eux-mêmes, trouveront leur victoire et leur paix[3].

Il faudra voir comment peu à peu cette négation, ce malheur qui caractérise la période de passage (I, p. 421), et qui vient de l'inadéquation entre la nouvelle culture et certains éléments de son contenu nous amène à l'idée de quelque chose de positif. Et en effet, une situation n'est conçue et sentie comme limite et comme besoin que lorsqu'on l'a déjà dépassée (cf. *Encyclopädie*, n° 60).

Dans ces époques de malheur dont nous avons parlé, une voix se fait entendre. C'est celle qui dit, suivant la parole d'un hymne de Luther, que « Dieu lui-même est mort », mais dans cette notion de la mort de Dieu, si nous l'analysons à son tour, nous trouverions l'idée par laquelle sont affirmées puis détruites, la valeur du lieu et du temps et la valeur du corps, et si nous nous mettons

1. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 156.

2. Cf. Novalis : « C'est de douleurs que le nouveau monde naîtra », dit Novalis. Et encore : « Le malheur est une vocation vers Dieu. On ne peut devenir saint que par le malheur. » Il parle d'un malheur divinement profond.

3. Cf. Novalis : « Le malheur devient par ce contact même bonheur. Plus un homme se sent en état de péché, plus il est chrétien. Une union indéterminée avec Dieu, tel est le but du péché et de l'amour. » Novalis cherche une « douleur infiniment excitante ». Il avait bien vu que c'est au moment où le sentiment de la désorganisation sociale est le plus fort, que se forme le sentiment religieux. Hölderlin parlait de la maladie inguérissable du siècle. Mais il savait que c'est dans la souffrance que l'âme peut sentir sa liberté.

en face de Dieu en tant qu'il va se réaliser dans ce temps et dans cet espace auxquels il veut enlever leur réalité en la consacrant par là même, nous nous trouverons enfin en face de la négativité qui est essentielle à la vie de Dieu[1].

De telle façon que le romantisme contient le christianisme qui contient l'idée de la mort de Dieu, qui contient enfin cette négativité divine, pour autant que celle-ci puisse jamais être contenue.

Mais si cette négativité est divine, si Dieu meurt pour renaître, si le romantisme donne naissance à l'hégélianisme, la conscience malheureuse n'est-elle pas alors dans son essence la conscience heureuse elle-même ? Le mal du siècle est le mal des siècles ; notre époque toute pleine du bruit de la mort de Dieu est le symbole de la véritable mort d'un Dieu, mort qui est naissance.

Ce devait être en effet un sujet particulier de méditations pour Hegel que le spectacle de l'humanité suspendant à l'arbre de la croix tous ses bonheurs et toutes ses douleurs, de sorte qu'on ne sait pas au premier abord si cette croix signifie le malheur le plus profond ou la joie la plus haute, de sorte que l'on ne peut comprendre sa signification que si on voit que celui-ci signifie celle-là (cf. *Phänomenologie*, p. 140).

Mais il n'y a pas que cela dans les deux époques mêmes que Hegel étudie ; à côté de l'idée de la mort de Dieu, il faut faire place à l'idée d'un Dieu qui est mort comme les choses mortes qui n'ont jamais vécu, d'un Dieu éternellement mort (cf. p. 371), de ce Dieu qui est l'objet de la terreur des Juifs, le Dieu séparé dont l'Aufklärung veut en vain se séparer et qu'elle pose par ses efforts mêmes pour se séparer de lui — le dieu des Mendelssohn et des Nicolaï — mais aussi — car l'idée de la mort de Dieu et du Dieu mort vont tendre parfois à se confondre, le Dieu situé au delà de notre connaissance, des Hamann, des Jacobi, des Schelling. L'idée même de religion enferme en elle deux idées absolument contraires mais qui à certains moments tendent à se rejoindre. Et en effet l'homme est pour elle essentiellement divisé d'avec Dieu, essentiellement malheureux (cf. le fragment de Hölderlin publié par Vietor, *Die Lyrik Hölderlin's*, p. 232) et en même temps il est essentiellement uni à lui, essentiellement heureux.

Il serait faux de dire que la description de ce malheur de la conscience par Hegel s'applique à une période déterminée, ou même dans telle ou telle époque, à une philosophie déterminée.

1. Cf. *Philos. der Religion*, II, p. 249-253.

Rosenkranz écrit avec raison (p. 205) : « Dans la conscience malheureuse est décrite l'âme mélancolique et brisée des romantiques, qui dans son éloignement loin de l'esprit conçu comme croyance puis comme béatitude de la beauté, et enfin comme passage hors de la religion révélée revient à un savoir absolu. » Il nous semble que la description s'applique aussi bien au début du christianisme, au Moyen Age, au romantisme, et Hegel ne disait-il pas déjà dans son essai sur la positivité de la religion (p. 144) qu'il étudie les formes infiniment variées que la religion chrétienne a revêtues dans les temps différents[1] ? Mais il était essentiel à la forme de l'esprit hégélien de rattacher le christianisme et le romantisme aux moments qu'ils prolongent en les niant, c'est-à-dire au judaïsme, et au rationalisme de l'Aufklärung.

Nous allons essayer de voir comment les idées relatives à ce sujet se sont formées dans l'esprit de Hegel, en prenant texte de ses écrits théologiques[2]. Il s'agit d'étudier comment, en partant d'un scepticisme romantique, d'un *Zweifel* qui est *Verzweiflung*, qui est désespoir, Hegel trouve ce qu'il cherche, grâce à une sorte d'histoire de la pensée humaine. La conscience malheureuse, comme Stirling l'a bien vu (I, 306), c'est Faust, l'entendement qui soupire après la raison.

Après le stade du malheur à l'état pur et de la religion du désespoir, nous verrons que dans le christianisme, l'âme humaine prend conscience de ce malheur ; et par là même la possibilité d'y remédier lui est offerte ; en arrivant à l'extrême du malheur, à l'idée de la mort d'un Dieu, l'âme humaine éprouve un bonheur. En prenant conscience d'une façon aiguë et malheureuse, dans le christianisme, des termes opposés, l'âme entrevoit une solution. Après la religion du désespoir se révèle à nous la religion de l'es-

1. Cf. de même sur le renouvellement constant de l'état d'esprit sophistique aux différentes périodes de l'histoire, *Philosophie der Geschichte*, p. 250. Les idées de conscience malheureuse, de scepticisme, de stoïcisme, ne sont donc pas des idées qui se produisent une fois dans l'histoire. Le scepticisme apparu avant Socrate, puis au temps de Pyrrhon, nous le voyons aussi qui, mêlé au spinozisme, donne la philosophie de Kant. « La philosophie critique est une forme imparfaite du scepticisme », disait HEGEL dans sa dissertation de 1801. D'ailleurs comme il est dit dans l'article sur le *Rapport du Scepticisme avec la véritable philosophie*, toute véritable philosophie a un côté sceptique, et le *Parménide* n'est que l'exposé le plus complet de cette expérience que fait l'esprit, à savoir qu'en envisageant chacun des concepts, enfermé dans le jugement, on le voit s'unir d'une façon où les concepts se contredisent eux-mêmes. Cf. encore W., I., p. 5. HEGEL note d'une façon générale qu'il n'envisage pas des formes déterminées d'esprit pendant un petit espace de temps. Cf. DILTHEY, p. 22 et 60, une observation qui va dans le même sens.

2. Cf. DILTHEY, p. 76.

poir. Mais elle ne se révèle que pour échapper aussitôt. Car une religion de l'espoir est une religion du désespoir.

Si nous comparons notre époque à la fin de l'empire romain, nous aurons une impression identique. Le kantisme, le fichtéanisme transfèrent cet espoir de la sphère religieuse dans la sphère morale. Ils ne font que rendre plus sensible l'opposition inhérente au christianisme et qui est son destin. Le destin, en effet, qu'est-ce autre chose que la nécessité pour le subjectif de s'exprimer dans de l'objectif, et ainsi de se contredire ? (cf. p. 349).

Retournons-nous dès lors vers cette révélation qui en s'insérant dans l'histoire a sans doute sanctifié l'histoire, mais a été affectée par des éléments historiques de telle façon qu'elle ne se présente à l'état de pureté que dans les deux moments où l'esprit reçoit directement un reflet de la première révélation. Nous pourrons voir à la fin de cette étude que le mystère du christianisme, l'incarnation de l'absolu, la trinité divine, la négativité en Dieu, est en même temps le mystère central, le mystère transparent et sombre à la fois aux yeux de Hegel, de la philosophie. Par là même en effet que nous transposons dans le divin lui-même l'idée de séparation, comme on a rapporté au divin l'idée de mort, on comprend que cette séparation doit être nécessaire à une union de plus en plus profonde.

PREMIÈRE PARTIE

I. — Le Judaïsme

Hegel fut, dans sa première jeunesse, un ennemi de la religion[1]. Il en avait été de même de Schleiermacher ; il en avait été de même surtout de Schelling, qui, au moment où ses amis romantiques se tournaient vers le catholicisme, sentait encore

1. Hegel fait grief au christianisme de n'avoir en lui rien qui réponde à l'exaltation de l'esprit, à la violente joie spontanée (p. 6). Puis il s'élève contre lui au nom de la sensation non corrompue, du cœur pur (p. 11) ; il lui reproche d'avoir fait fuir ce souffle gracieux qui animait la terre, au temps de l'hellénisme (p. 29) il lui reproche son impuissance, son échec, et il en parle avec « cette amertume que l'on attribue à une méchanceté diabolique du cœur, mais qui est amour enthousiaste des hommes » (p. 39). Qu'a fait le christianisme contre l'esclavage, contre la guerre, contre le despotisme ? (p. 364, 366, 207). Dans un nouveau moment de sa pensée, il ne veut conserver de la religion que ce qui est utile à la morale (p. 56, 68 ; cf. p. 153). En même temps par une sorte de renversement de ses théories précédentes, il oppose à l'effort socratique l'aisance divine de Jésus (p. 57). Dès lors, la haine pour la religion s'efface ; et se transforme dans le sentiment contraire.

renaître en lui « la vieille haine de la religion ». Et Hölderlin est toujours resté hostile aux formes traditionnelles du sentiment religieux.

Comme Schleiermacher, Hegel a senti assez vite qu'il y a dans la nature humaine un besoin de connaissances divines[1] auquel se lient d'ailleurs des exigences morales ; la religion ne tombe pas du ciel sur n'importe quel astre. Et puisque la terre a en elle un besoin religieux, il y aura donc possibilité d'une connaissance phénoménologique de la religion. Hegel, sur ce point, ne fait que tirer la conclusion d'idées herdériennes (p. 48, 50, 57, 144, 156). L'homme veut dépasser l'homme. La nature humaine n'est pas absolument séparée du divin. Mais ce sentiment d'un être plus haut que lui va être lié au sentiment de son malheur.

Sans doute il n'en était pas ainsi, ou pas tout à fait ainsi chez les Grecs. « Le malheur était chez eux le malheur ; la douleur était la douleur » écrit Hegel dans un de ses premiers fragments (p. 23). Mais ils se résignaient ; leur malheur ne rendait pas leur âme malheureuse; ils n'ajoutaient pas à ce malheur, accepté comme inévitable, un sentiment de mécontentement et de révolte. Ils ne sentaient aucun danger, aucune angoisse[2]. La joie des Grecs était pure, gaie, modérée (p. 358). Ils savaient allier la gaîté et le sérieux (Rosenkranz p. 352). Ils sont l'âme sereine que concevaient Humboldt et Gœthe, l'âme naïve dont sous l'influence de Rousseau, puis de Winckelmann et de Herder, Schiller avait parlé, l'âme enfantine que recherche Hypérion (1, 37). Ils mesuraient leur malheur à la mesure humaine (p. 23). Le moment de l'hellénisme[3] est donc le seul avec celui des divinités germaniques où l'âme n'ait pas eu conscience de son malheur, où elle ait été immédiatement vers le bonheur. Il faudra attendre plus tard pour trouver exprimée cette conception tragique de l'âme grecque dont Humboldt et Hölderlin ont eu seulement le pressentiment[4].

Hegel reconnaît que l'esprit ne peut s'arrêter au stade de l'âme grecque. De là la nécessité d'une plus profonde séparation pour que l'on arrive au sentiment même de ce moi dont il faudra ensuite se délivrer (Rosenkranz, p. 196).

1. C'est un des points fondamentaux sur lesquels insistera Schleiermacher. La pensée de Strauss se rattachera sur ce point à la fois à celle de Schleiermacher et de Hegel.

2. Cf. ROSENZWEIG, p. 172. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 112.

3. Particulièrement de l'hellénisme avant la décadence de l'État grec où l'esprit « se divise », avant le socratisme où l'unité se déchire.

4. Voir cependant HEGEL, *Phil. der Religion*, édit. Lasson, I, 272.

Dès que va s'introduire dans l'esprit religieux un élément oriental, tout changera. Le monde oriental est le monde où domine l'opposition du maître et de l'esclave, où l'on ne cesse d'être oppresseur que pour être opprimé, et où il y a asservissement à l'objet, disons mieux, où tout est objet (cf. Rosenkranz, p. 515)[1].

C'est à la fois et pour la même raison qu'il s'agira de se délivrer de l'idée d'objet, de la catégorie de maître et d'esclave, de la conscience malheureuse. Et nous saisissons l'unité profonde des pages de la *Phénoménologie* où Hegel s'attaque à cette triple conception qui pour lui n'en est qu'une seule, mais que la conscience se plaît pour ainsi dire à dérouler dans le temps d'après la *Phénoménologie*, cependant qu'elle l'a personnifiée, d'après les écrits théologiques, avant tout dans un peuple donné qui est le peuple juif.

Rosenkranz écrit à propos des jugements portés par Hegel sur le judaïsme (p. 49) : « La conception du judaïsme chez Hegel a été très diverse, suivant les époques. » Il ajoute que dans la *Phénoménologie*, il est complètement passé sous silence. C'est donner de la pensée de Hegel sur ce point une idée assez inexacte. En tout cas dès l'écrit sur la *Positivité de la religion chrétienne* et de même dans la *Vie de Jésus*, le judaïsme est conçu comme une religion de la servitude, comme une religion qui oppose deux non-moi[2]. Dans son écrit sur le *Destin du christianisme*, Hegel se représente le judaïsme comme la croyance en une opposition radicale entre un en-deçà qui est un néant et un au-delà qui est un absolu, comme la séparation de cet individuel et de cet universel que Jésus viendra unir. L'influence luthérienne et celle des écrits de Kant et de Hamann[3], peut-être aussi de certains *Aufklärer* et d'autre part de certains *Stürmer*, en même temps que la méditation sur des paroles de saint Paul, ont orienté sans doute l'esprit de Hegel dans cette direction où il aurait pu retrouver les vues d'un Marcion.

Mais ici trois remarques sont nécessaires.

D'abord Hegel voit dès cette époque très nettement l'universalité de ce que nous pouvons appeler la catégorie du maître et de l'esclave ; et il note comment le Juif contribue à l'idéalisation

1. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 164 et suiv. et *Geschichte der Philosophie* I, 114, 135, 197.

2. Cf. *Philosophie der Geschichte*, le chapitre sur les Juifs et *Philos. der Religion*, I, 110, 128, II, p. 67, 199. Cf. une réserve, *Philosophie der Religion*, II, 244.

3. Cf. HAMANN, *Golgotha und Scheblimini*, t. VII, p. 47-48, 60-62, et *Briefwechsel*, p. 676 et suiv.

de cette catégorie ; les idées de pensée et de domination sont unies pour lui, et un peuple de conquête sera en un sens un peuple idéaliste. Les Juifs contribuent à la « sublimation » de la catégorie du maître et de l'esclave (p. 390). Le Juif est un peuple qui domine en idée. Or ceci est d'autant plus important que cette catégorie semble quelque chose d'universel dans le monde humain : « L'homme est toujours esclave par rapport à un tyran et en même temps tyran par rapport à un esclave » *(ibid.)*.

En deuxième lieu, cette séparation même, la tension de cette séparation tend à purifier le moi, et cette remarque va dans le même sens que la précédente. L'impureté juive serait une sorte de purification, de même que la matérialité juive permet, exige une sorte d'idéalisme. Par là même qu'il prend conscience de son indignité comme être, le Juif, pourrait-on dire, prend conscience de sa dignité comme esprit.

En troisième lieu, si le peuple juif est le peuple de l'absolue séparation (p. 250), n'y a-t-il pas là une indication qui sera susceptible d'être développée plus tard par Hegel quand il intégrera pour ainsi dire cette séparation dans sa philosophie religieuse ?

Ensuite, c'est dans le peuple le plus méprisable que doit se révéler Dieu, car c'est ici que la douleur est infinie et la plus compréhensible à tous. Et l'on pourrait reprendre les mots de Hölderlin dans son *Grund zum Empedokles* : « Plus puissant est le destin, plus puissantes sont les oppositions de l'art et de la nature, plus elles tendent à s'individualiser de plus en plus, afin de gagner un point fixe, un lieu de repos. » Ce lieu de repos, passager d'ailleurs en réalité lui-même, c'est le héros, le saint, le dieu, c'est Empédocle enseignant aux citoyens d'Agrigente qu'il y a quelque chose de plus haut que leurs calculs et leurs vains raisonnements, c'est le Christ apportant la vérité au peuple de Judée. En effet, la religion qui se confond avec la plus haute philosophie vient remplacer l'unité perdue ; et plus la déchirure est forte, plus forte est la religion (cf. Haym, p. 165).

Enfin notons que dans la *Philosophie de l'histoire* (p. 410), Hegel parle de l'aspiration du psalmiste et des prophètes qui veulent quitter le domaine de la séparation.

Mais ces remarques ne doivent pas faire oublier ni jeter dans l'ombre l'idée essentielle de Hegel.

Rappelons ses belles pages sur Abraham et les patriarches. Abraham est un étranger sur la terre (p. 246, 368). Rien sauf lui-même, sauf son existence ne l'occupe ; il doit avoir un Dieu pour soi, non pas un de ces Dieux grecs dont la vie entière est un jeu joué avec la nature, mais un Dieu pour qui la création du monde

et le maintien du monde dans l'existence est un travail pénible, un Dieu qui lui assure contre la nature sa subsistance, et qui soit le maître de sa vie, qui soit l'unité absolue à laquelle il puisse et doive sacrifier tout être particulier. Si son fils lui apparaît comme un lien, il se séparera de son fils alors même que celui-ci est la condition de cette immortalité dans le temps à laquelle seule il croit. Au moyen d'un sacrifice antithétique par rapport à celui du Dieu de Jésus, pourrions-nous dire en prolongeant un peu la pensée de Hegel, tout lien avec la créature est brisé. S'il sacrifie son fils — c'est à lui-même en fin de compte qu'il le sacrifie (p. 369-371). Il ne peut pas, il ne veut pas aimer (p. 346, 247). Il fait tout servir à son Dieu, c'est-à-dire qu'il fait tout servir à lui-même ; il ne veut dépendre de rien, pour mieux se renfermer sans cesse en soi. Il se sépare de toutes les nations et il les sépare de la nature ; en même temps il les domine et il les pousse à la domination. Il ne porte sur la terre, sur l'eau, sur les bois, qu'un regard intéressé. Et marchant dans le désert, sous un ciel infini, au milieu d'une nature sublime mais non pas harmonieusement belle, il voit son existence étendue devant ses yeux comme un grand objet, un sentiment infini qui est totalité de l'être. Tel resta toujours le Dieu des Juifs, un objet infini, serviteur de son peuple, et dont son peuple était le serviteur. Domination sur des objets, telle est sa devise (cf. *Phänomenologie*, p. 520).

Ainsi la catégorie du « maître et de l'esclave » est étroitement liée à l'idée d'objet (p. 228 et p. 260, c'étaient des objets ; il était un esclave ; p. 263, l'esclavage sous les lois objectives, p. 246, cf. p. 380). L'étude sur le *Destin du christianisme* ne fait qu'approfondir sur ce point le traité sur la *Positivité*. Hegel y décrit l'âme régie par la catégorie du maître et de l'esclave. A l'objet infini, synthèse de toutes les vérités et de toutes les relations, qu'on peut appeler aussi bien le sujet infini, qui est en réalité une synthèse schellingienne du sujet et de l'objet, s'opposent les deux antithèses que sont le peuples juif et le reste du monde[1].

« Ces antithèses sont les vrais objets..., sans contenu et vides, sans vie, morts, non pas même morts — un néant absolu qui n'est un quelque chose qu'en tant que l'objet infini en fait quelque chose, non pas une chose existante mais une chose fabriquée, qui n'a pour soi pas de vie, pas de droit, pas d'amour. Une universelle inimitié ne laisse subsister qu'une dépendance physique, une existence animale qui ne peut être assurée qu'aux dépens

1. Sur l'idée d'objet voir chez HÖLDERLIN, la caractérisation des Agrigentins dans le *Grund zum Empedokles* et *Les hommes et les dieux*, VIETOR, *Die Lyrik Hölderlin's* p. 147, et Werke, édit. Seebass & Pigenot, t. III, p. 335.

des autres et que les Juifs conçoivent comme un prêt » (p. 250, cf. p. 244). Le Juif a l'être sans avoir la véritable conscience de soi ; il est pour mécanisme (p. 148, 150, 153). Seul, pense-t-il, il a part à l'infini ; et par cela, pense-t-il encore, il se distingue des autres peuples ; mais en réalité il ne participe à l'infini à aucun moment (p. 246 et 253). L'unité telle qu'il la conçoit est une unité dominatrice (p. 246), une unité non pas sentie mais pensée qui s'oppose à la nature, qui n'admet pas de participation, une unité de mort (p. 248, 252).

Ce sujet infini ou cet objet infini, puisque dans leur vide les deux catégories passent l'une dans l'autre, ne peut avoir aucune forme (p. 250). Il est comme ce feu et ces nuages que Moïse montrait au peuple. C'est pour le judaïsme en général qu'il est vrai de dire que toute limitation est négation et doit par conséquent être niée radicalement, à l'opposé de l'hégélianisme pour qui toute limitation est bien négation, mais pour cette raison même doit être affirmée comme moment.

Sans doute, nous venons d'avoir l'occasion de le dire, ces idées de « maître et d'esclave » et « d'objet » sont liées d'une certaine façon à l'idée qui leur est directement contraire, à celle de l'idéalité de l'esclave. Ce qui est dominé, c'est quelque chose qui est pensé. Noé faisant du Dieu qu'il pense, un être, conçoit d'autre part les êtres qu'il pense à son tour comme des objets simplement pensés par ce Dieu. Quand Nemrod tue les bêtes, il fait voir en elles de simples objets de pensée (p. 244). Hegel n'aura bientôt qu'à approfondir ces idées pour y trouver l'idée inverse : celle de l'idéalité du monde. La mort sera signe d'idéalité, et non plus d'objectivité.

Mais pour le moment il étudie la façon dont un Noé, un Nemrod, un Abraham transforment en objet ce qui est pour eux objet de pensée. Nous sommes loin de la paix avec la nature, telle que la présente l'histoire de Deucalion qui fait de purs objets les ancêtres de peuples florissants (p. 245), loin de la paix signée par Cadmus ou Danaüs, avec les nations au sein desquelles ils pénètrent (p. 246). Si on voulait comparer les Juifs à des figures de la mythologie grecque, c'est des Gorgones dont le regard matérialise et détruit, qu'il faudrait les rapprocher (p. 246, 249, 262). Là où il aurait pu y avoir pure modification de la vie, il y a dure réalité, pure matière (p. 330). La nature se présente comme déluge, comme désert, ou dévastation des hauts lieux, et l'homme lui répond par l'abstraction et la violence.

S'il est vrai qu'il y a en l'homme un besoin de se dépasser soi-même — et c'est ce qui explique qu'il puisse y avoir une phé-

noménologie de la conscience religieuse — il n'en est pas moins vrai qu'il y a eu toujours certains esprits pour lesquels cet être plus haut que l'homme est absolument séparé de lui[1] (p. 146). Si une alliance est alors signée, c'est une alliance qui ne fait que perpétuer l'hostilité (p. 245). Le Juif se sépare non seulement des autres peuples, non seulement de ses concitoyens, mais encore de son Dieu. Il a, pourrait-on dire, la folie de la séparation et il est possédé du démon de la haine qui lui donne seul la force et l'unité (p. 148, p. 245, 253) (cf. Dilthey, p. 65). Pour lui l'unité est absolument divisée d'avec la belle et riche multiplicité.

Par là même il a la folie de l'esclavage ; esclave de la catégorie du maître et de l'esclave, il est esclave de son Dieu (p. 148, 150, 246, 247, 251, 253, 258, 260, 309, 312, 286). Le monde divisé par le déluge qui a fait voir aux hommes dans la nature une force ennemie, qui a détruit leur croyance en la nature (cf. Dilthey, p. 70) est reconstruit par Noé sous un joug unique (p. 244, 368). Cette relation de maître à esclave rejaillit de la nature à l'homme, de l'homme aux bêtes. C'est là l'œuvre de Noé et de Nemrod. L'arc est la répétition de l'arche, mais là où le premier établissait une victoire pacifique et comme intellectuelle, le dernier établit un triomphe sanglant. Partout la même histoire se répète, histoire sacrée et sacrilège. Joseph soumet tout au roi d'Égypte et Moïse ne délivre son peuple que pour asservir à des lois nouvelles cette nation passive (p. 249, 250, 252), qui ne veut dominer les autres que pour leur imposer cette obéissance qu'elle subit par rapport à son Dieu. Leur besoin d'indépendance est leur besoin de dépendre de quelque chose qui leur soit propre (p. 258). Qu'on ne s'y trompe pas, ils conservent toujours eux-mêmes une âme d'esclaves ; et c'est ce que signifie le regret constant de l'Égypte (p. 249, 250).

Le Juif ne pouvait s'unir aux objets ; il devait être leur esclave ou leur maître (p. 371). Le Dieu des Juifs, conclut Hegel, est la plus haute séparation ; il exclut toute union (p. 374). Leur devise est : servir — mais leur âme dans le service même ne se donne pas (cf., p. 386). Leur devise est : devoir ; mais le devoir ne peut pas être réalisé pleinement et reste devoir.

Jusque dans les détails, Hegel poursuivra le judaïsme ; il raillera (p. 30) cette moralisation hébraïque, ces habitudes de disputeurs et de pharisiens ; ou encore il écrira (p. 355) : « Chez

1. On retrouve une idée semblable dans Strauss et dans Bruno Bauer ; l'homme religieux est celui qui s'oppose à lui-même une partie de son être, en fait un être autre que lui, un sujet dont il devient lui-même l'objet. C'est ainsi qu'ils précisent l'idée schleiermacherienne de dépendance, et la lient à une théorie de l'immanence.

les Juifs, trop de repentir, de punition, petit caractère, petit esprit de domination. » Sans doute il y a chez les Juifs comme chez les Grecs un mystère, mais ici, le mystère est quelque chose d'absolument étranger, à quoi aucun homme ne peut être initié. Aussi peuvent-ils autant qu'ils le voudront bavarder sur les mystères, assurés qu'ils sont que « le sacré reste toujours en dehors d'eux, invisible, non senti », bien différent du sacré de ces mystères publics, ouverts de la Grèce, ou même de ces mystères d'Éleusis dont Hegel aime à parler (p. 251). Ce qu'il y a de plus haut pour eux c'est cette lamentable unité que l'on ne peut sentir. Et leur jour de fête est un jour vide, comme leur temple devait être un temple vide.

Poussant plus loin son analyse ou si on veut sa transformation du judaïsme en pur concept, Hegel écrit : « Dans l'esprit du Juif il y avait entre l'impulsion et l'action, entre le plaisir et l'acte, entre la vie et le crime, entre le crime et le pardon, un abîme insurmontable, un jugement étranger, et quand on leur montre dans l'homme un lien entre le crime et la réconciliation, un lien qui se trouvait dans l'amour, leur essence sans amour devait se révolter... Ils avaient confié toute l'harmonie de l'essence, tout amour, tout esprit, et toute vie à un objet étranger, ils s'étaient retirés à l'écart de tous les génies dans lesquels les hommes s'unissent ; ils avaient placé la nature en des mains étrangères ; ce qui les maintenait, c'étaient des fers, des lois données par de plus puissants » (p. 280, cf. p. 372). Peuple séparé, lié si l'on veut, mais lié du dehors[1]. Ce sont des idées semblables auxquelles semble aboutir un passage comme celui-ci (p. 376) : « Devant l'amour lui-même, dont il vient de faire son Dieu, l'homme séparé éprouvera de la crainte, et cette crainte vient de sa mauvaise conscience, de la conscience de sa division. » A mesure que la séparation s'accentuera, à mesure les dieux s'isoleront des hommes, exigeront plus de sacrifices, plus de craintes, jusqu'à ce que l'union ne puisse plus se faire que par un acte de force.

La loi religieuse, lorsque son esprit s'est ainsi enfui, n'est plus que « conscience de la destruction, action par laquelle l'homme exprime son non-être et sa passivité » (p. 255, 262). Le peuple juif est le peuple pour lequel l'homme n'est pas (p. 251)[2]. Aussi,

1. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 263, 410, 412, sur la tragédie du peuple juif et *Philosophie der Religion*, sur le kantisme du peuple juif, II, p. 197.

2. Marx, dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit* et dans *La question juive*, retrouvera sous l'influence de Feuerbach et de Bruno Bauer une partie de l'inspiration originelle de Hegel. Sur la religion comme sentiment de la

et c'est la conclusion naturelle de tous ces développements, le Juif est malheureux ; son Dieu est un Dieu du besoin. Il veut fuir loin de la réalité, il attend le Messie, un Messie qui est un étranger (p. 257, 259, 386), ou bien il restreint son activité à un culte sans âme et à une religion pharisienne. Or le besoin, dit Hegel, est un état de l'âme déchirée (p. 262) (*ein Zustand der zerrissenen Seele*, cf. Rosenkranz, p. 136). S'il est sans cesse non satisfait, s'il ne trouve aucun repos, il ne pense pas non plus trouver en quelque chose de plus pur cette satisfaction à laquelle il aspire (p. 325). Ainsi « les Juifs voulaient quelque chose d'autre que ce qui était présent devant eux, mais ils se plaisaient trop dans la gloire de leur servitude pour trouver ce qu'ils cherchaient dans ce que leur offrait Jésus ». Ames malheureuses et qui ne voient pas d'où peut venir le bonheur. Ames tendues vers quelque chose d'impossible. Et plus haut est le degré de culture, plus l'individu est grand, plus le besoin, s'il est senti, déchire (p. 387). La religion de Moïse est une religion née du malheur et faite pour le malheur. « Dieu trop sévère », dit Hegel. « Une religion du malheur, car dans le malheur la séparation est présente. Là nous nous sentons nous-mêmes comme objet et nous devons nous réfugier en celui qui nous détermine » (p. 373). Et en effet, quel malheur plus grand que celui de ce peuple, si fier de lui et qui est subjugué par les Romains et déchiré par ses divisions en sectes diverses (p. 148) mécontent de son état, et pourtant n'aspirant pas à plus de pureté (p. 325), s'agitant fiévreusement (cf. p. 385) et en vain ? « La grande tragédie du peuple juif, tel est le jugement final, semble-t-il, de Hegel, n'est aucunement une tragédie grecque ; elle ne peut éveiller la crainte ou la pitié, car ces deux sentiments naissent de la fatalité d'une erreur dans une essence belle ; cette tragédie-ci ne peut éveiller que l'horreur » malgré l'immensité de sa tristesse (cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 472).

II. — Jésus

C'est sur le fond du peuple juif que va se dessiner la figure de Jésus, de Jésus tel qu'il fut, suivant l'expression de Hölderlin, apportant un idéal qui n'est pas étranger, qui sera tout proche non seulement de notre esprit (p. 127) mais encore de nos sensations (p. 57). Sans doute ce n'est pas le Jésus que Hegel s'était représenté d'abord. Tout en reconnaissant la puissance de sugges-

misère, comme extériorisation de l'idéal, sur les caractères du judaïsme et ses rapports avec le christianisme, on peut rapprocher sa pensée de Hegel (cf. MARX, *Gesamtausgabe*, Francfort, 1927, p. 602-605).

tion du christianisme, il avait opposé le dur joug du Christ à la liberté que Socrate laisse à ses disciples : autour de Socrate chacun gardait son métier, gardait ses affections (p. 33, 34-60). Assez vite, Hegel s'est écarté de sa première conception, d'abord pour concevoir un Jésus kantien (cf. Dilthey, p. 21 ; Nohl, 58 sqq.) puis un Jésus prophète du Génie et de l'Amour. Ce qu'il prêche essentiellement, c'est la disparition de la catégorie du maître et de l'esclave, sur laquelle reposaient le monde juif et le monde romain. Il prêche des vertus qui ne sont ni sujettes, ni esclaves, qui sont de pures inclinations, comme le disait Lessing. Et en même temps, conformément à l'essence de la vraie religion, il lie ce qui avait été séparé (p. 262). Il établit un lien vivant qui est liberté (p. 291, cf. p. 154) et par là même beauté et sainteté, et il ne faut pas entendre ici par ce mot de liberté la conformité à l'intelligence, telle que la comprenaient les disciples de Leibniz et les *Aufklärer*, mais un besoin d'indépendance, proche de celui du *Sturm und Drang* et des théoriciens du *Génie* (cf. 154). Il libère la subjectivité de l'homme (p. 264, p. 287, p. 397), plus simplement encore l'homme (p. 267, 277). Dieu n'est plus un maître, mais un père. La vie redevient vie (p. 302, 371, cf. p. 312). Le sermon sur la montagne enlève à la loi la forme de la loi. Par opposition à toute la race des pharisiens et des kantiens, Jésus demande que l'on abandonne le droit et le devoir pour entrer dans l'amour (p. 266, 271, 275), où le particulier et l'universel sont unis, il prêche l'élévation au-dessus de tout esprit juridique (p. 286, 289, 291), l'absence de règle (p. 398). « Gardez-vous de considérer l'honnêteté et l'amour comme une dépendance par rapport aux lois, comme une obéissance aux lois. Car alors vous reconnaîtriez une domination au-dessus de vous, sur laquelle vous ne pourriez rien. Vous placeriez pour vous, comme pour les autres, avant l'action, quelque chose d'étranger ; vous élèveriez à l'absolu un fragment de ce tout qu'est l'esprit humain — vous admettriez une domination des lois et une servitude de la sensibilité ou de l'individu » (p. 288). Le Jésus de Hegel est le frère d'Antigone proclamant des idées non écrites au-dessus des lois. Comme elle il sera pris dans les liens de la destinée, mais comme elle il les domine.

Le Dieu des Juifs est un Dieu qui juge ; mais juger n'est pas un acte du vrai Dieu ; car c'est, en imposant une loi générale, reconnaître une unité pensée ou une opposition inconciliable (p. 310). Le juste ne juge personne, pas plus que, selon le mot de saint Paul, il n'est jugé par personne. Toute appréciation est « tyrannie en pensée » (p. 399). Le jugement de Jésus consistera

simplement dans le fait qu'il regardera comme séparé ce qui veut rester séparé (p. 311, 316) et que par là même les juges, les pharisiens seront jugés (p. 327, cf. p. 394). Il veut que l'on se place au-dessus de la sphère du droit et du non-droit (p. 277), par la suppression de la propriété (p. 275, 399), par la suppression de toute séparation (p. 318). Il n'y a plus dès lors de loi, c'est-à-dire de relation pensée entre des objets ; car il n'y a plus rien qui soit objet. « Une relation pensée est quelque chose qui reste permanent, sans esprit vivant, un joug, une chaîne, catégorie du maître et de l'esclave, activité et passivité, déterminant et déterminé » (p. 395). Ce qui apparaissait jusqu'ici sous forme de loi, de généralité et d'opposition, est rempli, est accompli, et c'est cette plénitude même qui fait disparaître la loi dans l'esprit de la beauté (p. 398). Comme l'Empédocle de Hölderlin (t. III, p. 329) Jésus prêche le retour au tout, à la totalité de l'homme, à l'union avec la nature. L'homme ne doit plus se placer en dehors et au-dessus de ses actions pour avoir conscience d'elles, pour se féliciter ou se blâmer (p. 272, 273). Il doit agir dans une sorte de spontanéité inconsciente. Il ne prête plus attention à sa propre approbation ou à celle des autres qui restent toujours, l'une comme l'autre, dans la sphère des fausses généralités du pharisaïsme et de la division. Il n'y a plus rien à quoi on désire commander (p. 296)[1]. Si l'amour se présente sous la forme d'un précepte, c'est par suite des nécessités du langage ; il est en lui-même au-dessus de tout précepte. Il n'y a plus qu'une vie égale, identique en nous et en notre prochain (cf. p. 267, 296).

S'adressant aux individus — car les nations ne peuvent se pardonner les unes aux autres (p. 399), Jésus accomplit son œuvre d'union. Il n'y a plus de nation privilégiée. Ce à quoi la philosophie spéculative parvient, en liant, par delà le concept, le subjectif et l'objectif, la philosophie pratique de Jésus l'enseigne en unissant les inclinations dans l'amour.

Ce que Jésus nous fait entendre, c'est que Dieu est pour nous un prochain. Jésus est un prêtre de la religion de l'homme — l'homme Dieu est avant tout l'homme, non pas un individu qui serait objet d'étonnement, mais l'idée même dans sa beauté, l'idée, notre propriété, notre création. Hegel aurait pu reprendre ici, en les adoucissant, les paroles qu'il faisait prononcer à Jésus, dans sa vie de Jésus de 1795 : « Quand vous révérez comme votre plus haute loi les statuts d'Église et les lois d'État, vous méconnaissez la dignité de l'homme et la puissance qui est en lui de créer

1. Cf. DILTHEY, p. 144.

soi-même la notion de la divinité, et la connaissance de son vouloir ; celui qui ne vénère pas en lui ce pouvoir ne vénère pas la divinité. Ce que l'homme appelle son moi et qui est bien au-dessus de la tombe et de la décomposition et qui déterminera sa propre récompense est capable de se juger soi-même, se révèle comme raison dont la législation ne dépend de rien, et à qui aucune autre autorité sur la terre ou dans les cieux ne peut fournir une autre mesure de la justice (p. 89). Je vous le dis, l'homme est plus qu'un temple » (p. 90, cf. p. 98 et p. 71). Ainsi parle le Christ hégélien. Il prophétise le temps où l'homme ne célébrera plus aucun culte (p. 81). « Vous avez grandi jusqu'à avoir l'indépendance de l'homme, la liberté du vouloir, vous porterez vos fruits par votre propre vertu si l'esprit de l'amour, la force qui nous inspire vous et moi, est la même » (p. 126). On voit comment se mêlent les éléments, kantiens, fichtéens, romantiques et préfeuerbachiens dans cet « évangile éternel » (cf. lettres à Schelling, Rosenkranz, p. 70, Haym, p. 43 et 57). Le Christ kantien, tel que Hegel l'a conçu un moment, prêche la loi morale, la loi de liberté, l'autonomie, la dignité humaine, la raison qui est la seule divinité, le respect du devoir, la destination de l'homme qui est de préserver toujours en lui le caractère général des êtres raisonnables (par exemple p. 75, 98, 115, 127)[1]. Le royaume de Dieu est identifié au règne des fins. L'homme moral sera élevé au-dessus des étoiles. On reconnaît le même ton que dans une des lettres de 1795 à Schelling, le même ton que dans le *Prométhée* de Gœthe. « Le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre s'évanouit » (Rosenkranz, p. 70) (cf. p. 71. « Écartant les feuilles, écartant les branches, frayez-vous une voie vers le soleil. »)

C'est souvent l'accent de Feuerbach, ainsi qu'un rappel de celui des *Stürmer-und-Dränger* que l'on croit percevoir. « Ce fut un mérite réservé à notre temps que de revendiquer comme propriété de l'homme, au moins en théorie, les trésors qui ont été gaspillés aux cieux, mais quel est le siècle qui aura la force de faire valoir pratiquement ce droit, et de s'assurer cette propriété ? » (p. 225, Haym, p. 57). Là où Dilthey entend encore des accents kantiens, nous entendrions déjà, nous semble-t-il, plutôt la voix de l'extrême gauche hégélienne[2] en même temps que nous

1. Cf. encore dans la *Positivité*, p. 162, 176, 212.

2. D'une façon générale, nous croyons que dans les écrits théologiques, même antérieurement à celui qui porte comme titre : *Der Geist des Christenthums*, l'influence kantienne est moins exclusive qu'on ne le dit d'ordinaire en suivant Dilthey,

pourrions noter l'influence des théoriciens du *Génie*[1] et la ressemblance avec le Christ de Hölderlin, avec sa plénitude et son mépris des lois, avec la conception de Schiller voyant dans le christianisme la suppression de la loi et son remplacement par l'inclination, et enfin le souvenir de l'enseignement des Frères du Libre Esprit, héritiers des gnostiques qui prêchaient l'élévation de l'homme bon au-dessus des lois. Dès la *Vie de Jésus*, des idées qui ne sont pas kantiennes viennent se mêler aux idées de Kant ; aspiration vers l'unité, joie, amour, simplicité du cœur (cf. p. 90, 98, 100, 127).

Par le christianisme, la relation du maître et de l'esclave est détruite et plus profondément qu'elle ne le fut par le stoïcisme : « L'esclave est le frère de son maître » (cité Rosenkranz, p. 57, 1795). La négation de cette relation n'est-elle pas réalisée dans la famille (Rosenkranz, p. 125) et le christianisme ne faisait-il pas de l'humanité une grande famille ? Nous sommes tout proches les uns des autres, comme Dieu est tout proche de nous ; nos personnes sont séparées, mais notre essence est unie (p. 125).

Ainsi, dans le peuple le plus méprisé, dans ce moment de l'histoire où le divin et la nature sont le plus divisés (cf. Rosenkranz, p. 522), Dieu apparaît dans la nature et relève l'homme. Au sein de la séparation la plus grande apparaît la médiation[2]. La conscience qu'a le judaïsme de son abjection est le germe du christianisme.

Dieu pardonne ; il se concilie le mal ; il dit « oui » à son opposé, il détruit sa propre immutabilité[3]. En même temps, un être pur de tout péché s'est chargé de tous les péchés du monde. Les héros des tragédies ne sont qu'abstractions arbitraires et insipides auprès d'une pareille unité concrète. Mais il n'est pas encore temps pour Hegel de découvrir ce qu'il y a de plus profond dans le christianisme.

Une espérance traversa le monde, et le christianisme est bien, avant tout, une religion d'espérance. « L'absolu, l'indépendant, le pratique, la raison ne les trouvait plus dans la volonté de l'homme ; mais elle les trouvait dans la divinité que lui offrait la religion chrétienne, au-delà de la sphère de notre puissance, de notre vouloir, mais non pas de notre prière ; la réalisation d'une

ou plus exactement qu'elle se mêle à d'autres influences. Nous nous rencontrons sur ce point avec SCHMIDT-JAPING, *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel* (p. 31).

1. Cf. KONRR, *Geist der Goethezeit*, t. I, p. 71, 199.
2. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 412, 413.
3. *Phänomenologie*, p. 591, 601.

idée morale ne pouvait donc qu'être espérée et non plus voulue » (p. 224). Il ne fallait plus attendre que du ciel le bonheur (p. 227). Il n'y a plus d'action proprement humaine (p. 228).

Mais nous nous disons déjà qu'une religion de l'espoir, suivant la dialectique propre à l'âme hégélienne, et spécialement à l'âme hégélienne en tant qu'elle s'identifie avec la conscience malheureuse, ne peut être qu'une religion du désespoir.

Annonciateur de l'union, par là même Jésus devait être le préparateur d'une séparation plus profonde qu'aucune autre. Il a vaillamment lutté (p. 317, 320). Mais il doit d'abord renoncer à établir cette alliance entre l'État et l'Église dont tout le romantisme allemand rêvera, et dont on trouve l'expression dans *La chrétienté ou l'Europe* de Novalis. Dieu ne se révèle pas aux peuples, surtout pas à un peuple comme le peuple juif, mais à l'individu. Sans doute la perte qui résulte de cet abandon par Jésus — perte d'une multitude de relations heureuses et belles, est compensée par le gain de cet individualisme, de cette conscience des particularités (p. 327, 328, 360). Le Christ n'a eu en vue que la culture et la perfection de l'individu (p. 399)[1].

Il n'en est pas moins vrai qu'il y a là une souffrance pour Jésus, que par là — par la vision de ce peuple dont il faut se séparer et de ces disciples qui vont prêcher son enseignement sans le comprendre, Jésus est la conscience malheureuse, la première consciemment malheureuse, la plus essentielle, et qu'il porte une croix plus lourde que ne fut son symbole temporel. Il y a une contradiction de son esprit dont il souffre et a conscience de souffrir (p. 327). « Dans son monde réel, dit encore Hegel, il devait fuir toutes les relations réelles puisque toutes étaient sous la loi de mort[2]. » De même l'Empédocle de Hölderlin est « non-satisfait dans des relations réellement belles » et ne voulant pas accepter le particulier reste sans compagnons et solitaire. Il ne pouvait donc trouver de liberté que dans le vide,

1. Cf. Royce, *Lectures on modern idealism*, p. 165. « La stabilité réelle ne peut être pour Hegel réalisée sur une base purement sociale. » Cf. cependant *ibid.*, p. 181 et 210. Cf. aussi *Naturrecht*, W. I, p. 396. On peut noter la présence de cette idée dès les premiers fragments : les préceptes du Christ ne peuvent s'appliquer qu'à des individus isolés ou à de petits groupes. Le christianisme est une religion privée (p. 42, 49). Cf. dans la *Vie de Jésus*, p. 90 et 99. — Remarquons ce passage, qui se rapproche d'une façon bien curieuse des idées de Kierkegaard : « C'est la prière d'un homme isolé, dans le doute et l'incertitude ; la prière d'un individu ; un peuple ne peut pas espérer ainsi » (p. 399). A partir de l'essai sur le *Naturrecht* (1802), c'est l'idée contraire qui dominera la pensée de Hegel : la totalité morale absolue a pour siège la nation.

2. Parfois cette idée est présentée sous une forme plus violente : « l'horrible destruction de tous les liens de la nature. Manque de foi dans la nature humaine » (p. 396).

dans une vie non remplie « puisque toute modification de la vie avait été liée ». Venu pour accomplir la destinée générale, il ne pouvait accomplir la sienne propre[1]. Ainsi qu'un personnage de Hebbel, sa tâche était au-dessus de ses forces, bien que ses forces fussent divines. Il devait éloigner de lui en quelque sorte la destinée de ce peuple qu'il avait voulu sauver, et par là même faire que sa propre vie ne pût se développer dans une atmosphère de bonheur. Il devait ne voir sa propre vie que comme une ombre, ombre brillante, mais à laquelle il refusait l'objet de ses aspirations, la réalité. Il a séparé la nature et le monde. Plus il sentait profondément cette séparation, moins il pouvait la supporter avec tranquillité, et son activité était tantôt renonciation, tantôt réaction pleine d'emportement de sa nature contre le monde (p. 328, 329, cf. p. 285 et Rosenkranz, p. 136). Lui qui comme l'Empédocle de Hölderlin encore sentait si fortement la totalité sans bornes de la vie, il voyait autour de lui de toutes parts des bornes. Et il sentait le destin qui pesait sur lui.

Bien plus, la résistance de Jésus à la corruption et celle de la communauté fondée par lui devaient lui apporter à lui-même cette corruption même et devaient être l'origine d'une séparation de leur destin d'avec lui-même. « Le combat du pur et de l'impur est un spectacle sublime mais qui se transforme bientôt en un spectacle horrible, quand ce qui est saint a souffert lui-même par le fait de ce qui n'est pas saint, et qu'un amalgame des deux, ayant la prétention d'être pureté, s'emporte contre le destin, tout en restant encore dans sa servitude. Jésus prévit tout ce qu'il y aurait d'horrible dans cet ébranlement : je ne suis pas venu, dit-il, pour apporter la paix à la terre, mais l'épée ; je suis venu pour diviser et opposer l'un à l'autre le fils et le père, la fille et la mère, la fiancée et son fiancé. Ce qui s'est délivré en partie du destin, mais en partie seulement, qu'il ait ou non conscience de cette liberté partielle, et de cette servitude partielle, doit se déchirer soi-même et la nature d'une façon d'autant plus terrible, et dans ce mélange de nature et de non-nature les efforts faits contre la seconde doivent aussi affecter la première ; en même temps que les mauvaises herbes, les bonnes sont arrachées ; et ce qu'il y a de plus saint dans la nature est lui-même blessé, puisqu'il est confondu avec ce qui n'est pas saint » (p. 329). Il apportait la réconciliation avec la destinée, mais ses disciples devaient s'éloigner de cette réconciliation, et cette déviation de

1. Renoncer aux relations, c'est se rendre la tâche facile, disait Hegel dans ses premiers fragments (p. 31). C'est une idée semblable que nous retrouvons ici.

son Église devait réagir sur Jésus lui-même. Et Hegel retrouve une idée d'un de ses premiers fragments : le principe du judaïsme se fait sentir dans Jésus lui-même. « Jésus était un Juif » (p. 158)[1]. Il fait une blessure à la vie, en même temps qu'il lui apporte la délivrance. Ainsi contrairement à l'espoir d'un Schiller, la belle âme se trouve embarrassée dans les liens d'un destin que sa beauté même, sa distinction d'avec les autres âmes lui a tissé. Élevée au-dessus du destin des autres âmes, elle est pourtant prise par cette opposition même dans son propre destin. De là son sacrifice nécessaire.

Malgré tout Jésus trouve son refuge en son Dieu, en ce Dieu qui est le Père un avec Jésus — et qui s'oppose à tout. Jésus, être qui s'oppose, est un avec l'opposé de tout (p. 332), heureux encore dans son malheur et conscient de soi comme l'élément d'opposition qui, se maintenant malgré tout dans sa pureté, fait la vie même du monde. Ayant enlevé à la nature tout caractère sacré, il la consacre à nouveau par son intermédiaire ; après avoir accompli une œuvre de destruction et de division, il réunit ; il est le médiateur des séparations que lui-même il crée (cf. Rosenkranz, p. 136, 137).

Telle fut l'existence de Jésus (p. 329) : séparation d'avec le monde, reconstitution dans l'idéalité de la vie qui s'enfuyait, fuite dans le vide (cf. p. 286, 328, 330, 331, 332) caractéristique de l'âme malheureuse, appel à Dieu, mais aussi réalisation partielle du divin dans ce combat avec la destinée. La lumière est venue dans le monde, mais le monde n'a pas compris la lumière et la lumière a senti en dehors d'elle l'obscurité.

Si le Juif est la première personnification de la conscience malheureuse, Jésus, au moment même où il personnifie la conscience heureuse, est encore la conscience malheureuse. Rien d'ailleurs qui soit plus conforme au hégélianisme que cette idée. La religion pour opérer une union infinie suppose une séparation infinie ; la réconciliation suppose une douleur antérieure ; la reconstruction de l'harmonie, une différence profonde.

III. — L'Église et le Moyen Age

Ce destin de la conscience malheureuse va se poursuivre ; il y a une contradiction qui fait du sensible, du *ceci*, par exemple

1. De là, disait-il alors (p. 30-35), ce nombre fixe de disciples, ce baptême qui consacre et sépare, cette prédication si différente des beaux entretiens helléniques. Socrate ne s'est pas dit fils de Dieu ; ne s'est pas donné comme un modèle (cf. p. 60 ; Cf. contra, *Vie de Jésus*, p. 119 : « Est-ce que je demande que l'on croie en moi ? »).

du pain et du vin, le symbole de l'immatériel, contradiction bienheureuse, mais qui dans l'âme des disciples devait donner naissance à un sentiment d'aspiration triste et comme sans espoir[1].

Hegel s'est efforcé de décrire cette conscience malheureuse qu'est l'âme chrétienne et romantique (Rosenkranz, p. 88), puisque le Juif n'a pas le privilège du malheur ou qu'il le partage avec l'âme qui s'oppose le plus complètement à lui. « La contradiction sans cesse grandissante entre l'inconnu que les hommes cherchent instinctivement et la vie qui leur est offerte et permise et dont ils ont fait leur vie propre, leur aspiration vers la vie, enferme un effort de rapprochement réciproque. Il veut sa souffrance, parce qu'il vénère le négatif, il prend les limites comme insurmontables, quand elles viennent blesser ses instincts, et il leur sacrifie lui-même et ses actes. »

La dialectique immanente dans l'Église va en outre se faire sentir clairement (Nohl p. 323 fin, 234). « Ce danger, dit Hegel — (le danger que les fidèles prissent position les uns contre les autres) ne pouvait être détourné que par un amour passif, non développé, de telle façon que cet amour — la vie la plus haute, reste non vivante. Ainsi, en donnant à l'amour une capacité et une extension contre nature on se trouve embrouillé dans une contradiction, dans un faux effort qui devait être l'origine du fanatisme le plus terrible, qu'il fût actif ou passif. Cette limitation de l'amour à lui-même, sa fuite devant toutes les formes, alors que son esprit les animait déjà, ou alors qu'elles sortaient de lui, cet éloignement hors de toute destinée, est précisément la suprême destinée de l'amour, et c'est ici le point où Jésus est en rapport avec la destinée, et sans doute de la façon la plus sublime, mais non sans souffrance pour lui. » Hegel pense donc que l'Église devait d'une façon nécessaire contredire son Seigneur. La concentration de l'amour des disciples devait devenir une concentration exclusive. Par l'intensité et l'intimité même de sa croyance, la communauté devait se séparer de la totalité (cf. p. 162). L'attachement même des apôtres à Jésus, l'intimité même de la « belle âme » de Jésus, sa profonde subjectivité devait l'entourer d'un cercle étroit de disciples étroitement objectifs, incapables de s'unir à cette union parfaite qu'est la divinité[2]. Aussi unis trop faiblement par eux-mêmes, devaient-ils se créer des liens par leur rapport avec une divinité objective, particulière, qui leur

1. C'est ce sentiment que HÖLDERLIN semblera décrire dans la poésie intitulée *Patmos*, vers 92-98 et 142-145.
2. Cf. SCHMIDT-JAPING, p. 80.

serait donnée, et devaient-ils se séparer de la belle universalité des relations par une sorte de besoin proche du besoin judaïque.

Pour s'unir à Dieu, il fallait s'opposer à la réalité, se séparer violemment d'elle (p. 330) « par là même fixer cette opposition et en faire une partie intégrante du principe du lien. La relation au monde devait devenir une angoisse devant tous ses contacts, une crainte devant toute forme de vie, puisque chacune, en tant qu'elle a un aspect, et n'est qu'un côté, laisse transparaître son défaut, et que ce qui lui manque c'est toujours une participation au monde ».

Enfin ce mouvement dialectique présent chez Jésus, présent dans la communauté, devait être d'autant plus exigeant que l'âme juive restait semblable à elle-même. S'il était dans la nature même de l'Église de ne présenter que des appels qui tombaient sous la catégorie de l'entendement (p. 300), la permanence de l'âme juive devait aider très fortement la tendance de l'Église. En fait on peut à peine distinguer ces différents éléments : « L'union de la communauté ne trouva aucune réconciliation avec le destin, mais ce qu'elle trouva, ce fut l'extrême opposé — constitué par l'esprit juif, et elle ne resta pas à égale distance des extrêmes dans la beauté. »

Déjà Jésus lui-même s'exprimait en termes qui se liaient fortement à la réalité, bien que ce qu'il voulût dire la dépassât infiniment. Et il y a en ce sens comme une chute temporelle de Jésus s'abaissant pour s'accommoder aux concepts hébraïques. Mais c'est dans l'Évangile de Marc que l'on saisit cette transformation du subjectif en concepts, en mots (p. 321). L'idée même de l'union se traduit dans le langage du maître et de l'esclave, par l'idée de royaume *(ibid.)*. La religion de Jésus est transformée en quelque chose par rapport à quoi on doit se comporter comme esclave (p. 150, 151). Et l'âme impure des premiers apôtres a parlé plus haut en eux que l'esprit divin (p. 325, 326, cf. déjà p. 33 et 99).

Ainsi on a beau vouloir par le renoncement échapper au Destin (p. 332, 336), par une sorte de Némésis des idées est détruit un trop bel effort, est brusquement arrêté une sorte de saut hors de la nature (p. 322). « Les concepts immoraux et contraires au sens profond, que les Juifs se font de la colère, de la partialité, de la haine de leur Jéhovah contre les autres peuples, de son intolérance (sont) passés dans la théorie et dans la pratique de la religion chrétienne » (p. 359, 363).

Il s'agit pour Hegel de refaire, mais avec l'intuition accrue que lui donne le romantisme, l'histoire pragmatiste de Gibbon

qui eut tant d'influence sur lui, et en même temps par l'importance accordée à l'idée de communauté il continue Herder, Reimarus, Lessing, et ouvre la voie aux théories de Strauss et de Baur bien qu'il les dépasse par la conception même qu'il se fait de cette communauté.

L'âme juive se renouvelle, si on peut parler ici de renouvellement, dans l'âme de l'Église, de telle façon que la conscience malheureuse n'est pas seulement l'Église sans Dieu des Juifs, le Dieu sans Église du Christ, mais aussi cette première union tout extérieure de l'Église et de Dieu. Cette idée, exposée dans les *Premiers fragments* (p. 33, 359, 363) reprise dans l'*Essai sur la positivité* (p. 150, 199), est développée à nouveau dans l'*Etude sur le destin du christianisme* (p. 305 et suiv., p. 374). La culture juive était, nous dit Hegel, si pauvre en idées qui pussent se rapporter à des relations spirituelles, si pleine au contraire de termes qui étaient de purs concepts, s'appliquant aux relations subsistant entre des réalités ou des êtres étrangers l'un à l'autre, que les apôtres durent exprimer ce qu'il y a de plus spirituel en termes de relations objectives. Là où le pur subjectif voulait se faire entendre, il ne reste plus que du pur objectif ; et reprenant son développement favori, attaquant sans doute à la fois le judaïsme, le piétisme, la philosophie des lumières : « Il n'y a pas, écrit-il (p. 312), il n'y a pas de place dans une noix pour un lion ; il n'y a pas de place pour l'esprit infini dans la prison d'une âme juive ; pour le tout de la vie dans une feuille desséchée ; la montagne et l'œil qui la voit sont sujet et objet ; mais entre l'homme et Dieu, entre esprit et esprit, il n'y a pas cet abîme de l'objectivité[1]. »

« Les chrétiens sont donc arrivés au point où en étaient les Juifs. » Ils méconnaissent la liberté de la raison (p. 208, 211). L'homme est un non-moi et la divinité un autre non-moi, étranger au premier, que le premier ne peut atteindre que par des incantations (p. 227-228). Comme le monde fichtéen décrit dans le *Glauben und Wissen*, le monde n'est plus fait que de deux non-moi.

Nous avons ici une croyance positive, dans le sens péjoratif que Hegel donne à ce terme. Toute réunion est alors quelque chose de donné (p. 384). Ici — comme partout d'ailleurs — ce qui est déterminant est déterminé. L'action ne doit plus être activité,

1. Hegel fait pourtant finalement quelques réserves. Pour un esprit oriental, il n'y a pas entre l'esprit et le corps, entre l'idéal et le réel, la distinction nette que nous établissons (p. 339-340). Le réel n'est pas quelque chose de fixé et d'individuel. Il est lui-même spirituel. Il y a un « flottement sans forme entre la réalité et l'esprit ».

mais souffrance passive. Lorsqu'il y a force qui me domine, il y a passivité. Par l'idée de cette souffrance, par l'idée de la passivité l'idée de positivité est liée par avance à ce qui sera l'idée de la conscience malheureuse. Hegel poursuit : « Cette souffrance n'est pas un sentiment, mais plutôt une séparation du sentiment, et ce qui souffre devient objet s'opposant à ce qui cause la souffrance, en tant que l'on conçoit cette cause comme sujet. Toute religion positive part d'une opposition, d'un idéal ; en ce sens on peut dire que toute religion positive est fichtéenne par essence, est *Sollen.* » Et Hegel écrit : « Philosophie kantienne ; religion positive ; la divinité, volonté sainte ; l'homme, négation absolue ; la représentation est une pensée mais la pensée n'est pas de l'être. » « L'union en tant même qu'elle serait union serait quelque chose d'opposé, ce qui serait contradiction ; même l'élément actif est déterminé dans son activité. »

On assiste ainsi à la première ébauche de la théorie de la grâce qui prendra place dans les pages de la *Phénoménologie* sur la conscience malheureuse : l'homme tendant toujours à n'exister que par une opposition, l'homme n'existant qu'en tant qu'opposé et cet opposé étant détermination et déterminé, « il doit se penser hors de sa conscience ; il n'y a aucun déterminant sans déterminé ni inversement ». « L'un n'est pour l'autre et par conséquent n'est pour lui que par une force étrangère ; l'autre lui est abandonné par don et grâce de celle-ci ; il n'y a jamais qu'un être dépendant au sein d'un être étranger duquel tout est distribué à l'homme et auquel il doit être redevable de lui-même et de cette immortalité, qu'il mendie auprès de lui avec des tremblements et des hésitations » (p. 378). Le chrétien vit dans la prière, attribue tous les bons mouvements de son âme à Dieu (p. 225-226) et ne définit l'action pieuse et l'action impie que par rapport à un vouloir transcendant (p. 329).

Tout cela était d'autant plus fatal qu'à la dialectique propre de l'Église fortifiée par la permanence de l'âme juive, venait s'ajouter l'influence de l'esprit romain sérieux et non pas serein comme l'esprit grec, essentiellement triste, fixant au-delà de chaque personne un droit abstrait et qui par là même se détruisait finalement lui-même puisqu'il niait la personne et le droit — peuple non plus du mystère ouvert, mais de l'entendement fermé, peuple de la finitude dans son essence, du concept par lequel les choses se dédoublent, et font de leur double abstrait leur essence, peuple par là même voué à l'imperium qui seul pouvait courber sous une loi ces volontés imperméables, destiné à donner son expression définitive et la plus abstraite à la catégorie

du maître et de l'esclave et cela précisément parce qu'il est le peuple de la légalité ; contraint finalement par son essence même à être contradictoire, à être souffrance dans la contradiction entre le droit et l'absence de droit. Plus l'Empire romain s'étendait, moins les citoyens romains avaient le sentiment de leur puissance (cf. p. 378). L'état misérable, malheureux des Romains les rendait propres à recevoir l'attente d'une destruction du monde, et l'apparition du Messie (p. 364, cf. déjà p. 140). Ils étaient arrivés au même état de corruption, de manque et de vide que les Juifs (cf. p. 224-225). Le génie de l'humanité se divisait, se déchirait ; Rome avait écrasé l'individualité vivante des peuples, et ici les réflexions de Hegel sur l'État et sur la religion se rejoignaient (Rosenkranz, p. 522)[1]. A la place de l'idée du tout, on ne voit plus que des individus préoccupés d'eux-mêmes uniquement et de leur fin prochaine (Nohl, p. 223). Dieu n'est plus présent ni dans la nature ni dans l'art. L'âme grecque a fui, la religion des peuples libres disparaît avec la liberté (Nohl, p. 221), et sur les ruines du grand Pan, se lève l'idée de l'esprit, mais de l'esprit affligé (*Phänomenologie*, p. 529).

C'est le moment de la dispersion des esprits dans les croyances les plus diverses, du désespoir, de la crainte universelle, de la séparation absolue. Le temps était accompli ; Dieu allait envoyer son fils, baume du cœur brisé, couronnement et déroute de l'œuvre de l'imperium romain en tant que celui-ci était la subjectivité élevée à l'absolu, et la généralité. La souffrance dont nous venons de parler se révélera la douleur par laquelle s'enfante un monde nouveau. L'âme juive et l'âme romaine sont parentes ; l'une et l'autre sont des âmes pour qui l'extérieur existe en tant qu'extérieur, c'est-à-dire des âmes malheureuses et arrivées au même stade de corruption. « La nature, disait Hegel (Rosenkranz, p. 522), a été par la direction de l'État romain jetée sous la dépendance d'une loi étrangère et arrachée de sa relation avec l'homme. La nature avait cessé d'être libre et d'être belle. » Notons même que contre le judaïsme, contre le christianisme, contre Rome, il prend, en continuateur des idées de Herder et de Klopstock, la défense des dieux du Walhall. « Le christianisme a dépeuplé le Walhall, éclairci les bosquets sacrés et a fait de la fantaisie du peuple une superstition honteuse » (p. 215). Le christianisme, religion orientale, n'est pas pleinement assimilable sous notre

1. Plus tard, il verra dans cette généralité du monde romain un progrès. Ce qui est abaissement des individus et destruction de nations est en même temps élévation des individus et des nations dans un état de généralité.

climat. Il a étouffé les anciennes idées religieuses des Germains, et n'a plus laissé survivre que quelques pauvres superstitions. Le Walhall est avec l'Olympe le seul moment de la conscience naïve.

Dieu apparaît comme le maître, maître du ciel et maître de la terre. Jésus semble être venu en vain (p. 354, cf. p. 228). Il était venu pour être le point de jonction entre la nature sans beauté et Dieu. Mais bientôt on perdit de vue sa venue. Et l'on retrouva face à face la nature sans esprit et l'esprit abstrait.

L'unité de l'esprit avec sa réalité doit se déchirer, disait Hegel. Le principe idéal doit se constituer dans la forme de la généralité, le principe réel s'établir comme individualité, et la nature rester étendue entre les deux comme un cadavre désaffecté. L'esprit doit s'élever comme puissance vis-à-vis de la nature vivante qu'il habitait[1]. Grâce à sa rencontre avec l'Empire romain, l'esprit juif va prendre une signification pour l'histoire humaine tout entière. Dès lors, il va réfléchir en soi, comme Hegel le dira plus tard, sa propre séparation. L'homme se conçoit comme se niant lui-même ; ce mouvement de négativité qui est partout en lui et partout dans la nature, prend enfin conscience de soi.

Le Chrétien comme le Juif ne voit plus que des « réalités », il en est arrivé là où était le Juif (p. 208), mais le Chrétien est plus malheureux que le Juif. Car pour ses impressions d'amour « l'objectivité était le grand ennemi ». « Il resta donc aussi pauvre que l'esprit juif, mais il méprisait les richesses, en vue desquelles le Juif s'abaissait au rang de serviteur » (p. 330).

Et précisant déjà quelques traits de l'esquisse de la conscience malheureuse chrétienne, Hegel montre comment, pour se maintenir dans cet état d'absence de relations, elle doit briser les rapports les plus beaux. De là, dans cette obéissance née de la corruption (p. 71), ce doute devant la nature, et même cette négation de la nature, ce vide de la vie, cette fuite dans le vide, qu'il rappelle encore, et qui s'était fait pressentir dans l'âme du Christ lui-même ; de là cette bataille contre les aspirations de la nature parce qu'elles cherchent à se réaliser dans des formes (p. 330) ; de là cette méditation constante de la mort (Rosen-

1. Cf. ROSENKRANZ (p. 135), *Philosophie der Geschichte*, III, 3, 2, p. 360, 369, 407, 409, sur le malheur du monde romain, p. 379 sur son caractère morose, p. 372, 374, sur le droit romain, p. 364 sur l'imperium, cf. p. 395-396, 400, 404, et *Philosophie der Religion*, II, 144, 148, 152, 224 ; *Philosophie des Rechts*, n° 357 ; *Phänomenologie* p. 53, p. 363. — Plus tard, Hegel insistera sur le rôle des barbares, sur leur tourment, leur croix ; et il montrera comment ce tourment servira à la résurrection de l'esprit. Pour la seconde fois, une vérité d'un prix infini a été confiée à un peuple indigne.

kranz, p. 464) ; et cet effort de l'homme pour se transformer en objet, effort que l'on ose appeler piété (Rosenkranz, p. 519).

La croyance au miracle n'est pas sans relation avec l'idée même de la conscience malheureuse ; en effet dans le miracle on voit placées l'une à côté de l'autre, l'une contre l'autre l'action spirituelle infinie et l'action corporelle finie sans qu'il y ait entre elles de lien. A l'antipode pourrait-on dire de l'action divine, à la différence aussi de l'union du corps et de l'âme telle qu'elle était conçue par les Grecs, le miracle est le plus haut déchirement et un véritable blasphème (p. 339 ; cf., sur le miracle, p. 364, 337 et suiv.). L'entendement y est à la fois nié et affirmé.

L'idée même de Dieu, telle qu'elle est comprise alors, n'est pour Hegel qu'un simple concept (p. 308). « Qu'on la sublime autant qu'on le voudra, il y restera toujours le principe judaïque de l'opposition de la pensée par rapport à la réalité, du raisonnable opposé au sensible, la déchirure de la vie, une relation morte de Dieu et du monde. » Les théologiens lui appliquent des concepts de nombre, de différence, des représentations tirées de la perception comme celles de création, de production (p. 227) ; l'idée de Dieu n'en reste pas moins vide, vaine, étrangère. Enfin, l'idée d'une création *ex nihilo*, du miracle essentiel, est celle qui est le plus loin du divin.

Quant à l'idée de l'homme-Dieu il l'interprétait dans des fragments antérieurs en un sens analogue. « L'homme a isolé complètement l'idée de sainteté, l'a réservée à un être lointain, l'a tenue pour inconciliable avec les limitations de notre nature sensible. » Seul un homme-Dieu pourra être vertueux — l'homme lui-même ne peut pas l'être (p. 67, 68, 71, cf. p. 146).

Et l'idée du péché, qui parut à Hegel plus tard essentielle à sa philosophie, était définie dans ses premiers écrits : l'idée d'une banqueroute générale de l'esprit humain (p. 362). Il retrouvait là une de ses premières conceptions : il est faux que la nature humaine soit corrompue (p. 63). Mais il est naturel qu'elle apparaisse telle dans des siècles de corruption (p. 225).

Il écrit à cette époque, en des fragments qui sont des linéaments du chapitre sur la conscience malheureuse (Rosenkranz, p. 521) : « Après le déclin de la liberté romaine et grecque, lorsque fut enlevée aux hommes la domination sur les objets, l'esprit de l'humanité se divisa. L'esprit de la masse corrompue dit aux objets : je suis à vous, prenez-moi ; se précipita dans le torrent des objets, se laissa emporter par eux et disparut dans leur tourbillon. L'esprit des stoïciens fit le contraire, il dit : vous êtes étrangers à mon œuvre, qui ne connaît rien de vous ; je vous

domine dans mes idées. » Puis après avoir parlé des thaumaturges qui croient dominer des objets invisibles, Hegel dit : « Un autre groupe des esprits de cette dernière sorte se jeta dans la croyance que les objets invisibles les dominaient, ainsi que les objets extérieurs. » Il les appelle des esprits « brisés en eux-mêmes », et nous montre comment l'Église s'efforça de réunir la pensée des stoïciens et celle de ces esprits brisés (cf. un autre passage à vrai dire beaucoup moins net, Nohl, p. 224).

Le besoin de l'inconnu, cette aspiration, ce sentiment de la douleur, du négatif en tant que négatif, ce sacrifice par lequel on dépouille la vie de sa valeur, ce besoin d'une généralité élevée loin au-dessus des particularités, tout cela est décrit dans un passage que Rosenkranz date de 1797-1798. Hegel parle de même dans ses écrits théologiques d'une déchirure de l'esprit, d'un esprit divisé en deux parties, et il s'agit ici, comme toujours dans les cas semblables, à la fois de la pensée juive, puritaine et kantienne (p. 266). Le malheur est toujours un état de division, de déchirure.

Il devait en être nécessairement ainsi ; il y a dans la conscience des éléments purs et des éléments impurs (p. 156). Seuls des esprits complètement purs pourraient les séparer les uns des autres, sans en être profondément affectés ; chez les autres, la destruction de cet amalgame est accompagnée d'une blessure que l'on porte, comme nous l'avons vu, aux éléments purs eux-mêmes (cf. p. 329).

Le chrétien est malheureux (p. 227). Il a les yeux tournés vers le ciel ; les belles sensations humaines lui sont devenues étrangères. Le christianisme est religion de la douleur. Hegel écrit sur les feux de la Saint-Jean : « L'homme dans la religion de la douleur méprise les joies. Il en est tout autrement chez les Grecs. La grande fête, celle du vendredi saint, est une fête douloureuse (cf. p. 27 et suiv.) ». Telle est apparue à Hegel, dans sa jeunesse, la religion chrétienne. Dans la *Phénoménologie*, replaçant le drame chrétien dans l'histoire humaine, et reprenant certaines idées qu'il avait esquissées dans l'essai sur le *Naturrecht* il montrera comment la religion de l'œuvre d'art s'était accompagnée du culte du droit ; comment tous deux ont fini par ne plus voir le monde que comme une grande comédie ; comment la conscience prenant conscience de cette comédie, devient par là même conscience tragique. Ainsi les muses échangent leur masque. Parmi le silence des oracles et la froideur des statues, s'élève la voix de la tragédie.

Et si on réintroduit, comme l'avait fait Hegel précisément

dans les pages sur la conscience malheureuse, les antécédents de la pensée chrétienne que sont le stoïcisme et le scepticisme, on peut dire (*Phänomenologie*, p. 563) qu'elle est la méfiance vis-à-vis de la pensée abstraite et juridique, vis-à-vis de la pensée des stoïciens et des sceptiques, la conviction que cette pensée se détruit elle-même. Elle est cette destruction même.

Il y a donc toujours, nous pouvons reprendre la formule déjà citée, dans les formes diverses de la religion chrétienne (p. 341) « ce caractère fondamental d'une opposition dans le divin, ce divin qui doit être présent dans la conscience et ne peut jamais l'être dans la vie ». Il ne peut l'être en effet, puisqu'il se présente sous la forme d'un individu objectif. Il y a une opposition de Dieu « qu'elle soit sentie par rapport à toutes les actions et à toutes les formes de la vie, qui n'achètent leur légitimité que par le sentiment du service qu'elles sont capables de rendre et du néant de leur opposition, comme dans l'Église catholique, ou qu'elle soit l'opposition de Dieu dans les âmes plus ou moins ferventes, comme dans l'Église protestante, ou qu'elle soit l'opposition d'un Dieu plein de haine pour la vie, ou bien d'un Dieu bienveillant ».

Reprenant des idées analogues (W., I, *Verhältniss*, p. 311) il dit que le « germe du christianisme était le sentiment de la séparation du monde d'avec Dieu ». D'une façon générale, la pensée moderne, plus visiblement peut-être encore que la pensée antique, sera une lutte entre des opposés et en même temps une lutte pour maintenir chacun de ces opposés et leur opposition même (p. 312). Or ceci s'explique par l'essence du christianisme et en même temps l'explique : il est croyance, c'est-à-dire passage effectué, et ineffectué en même temps, vers une vision.

Le christianisme est bien sans doute, tout comme le paganisme, unité du fini et de l'infini, et nous aurons à revenir sur ce point. Mais partant de l'infini, et bien que l'inverse semble au premier abord devoir être plus concevable, il voit sa tâche reculer sans cesse elle-même à l'infini (p. 313). De là, de cette absolue séparation qui a été mise par le christianisme au centre du monde, dérivent « cet art d'isoler, cet art d'observer la nature dans des liaisons et des séparations artificiellement formées », qui caractérise la culture postérieure par opposition à l'observation intégrale et sans rupture des Grecs pour lesquels l'identité n'était pas encore supprimée (p. 315, 316). Plus l'homme devient corrompu, plus la divinité devient objective (Nohl, p. 227).

Et pourtant, cette religion même, religion de la séparation, c'était celle qui devait apparaître à Hegel comme une des plus hautes, comme la plus haute révélation de l'esprit. En effet si le

christianisme est le sentiment de la séparation, sa direction est cependant celle qui va vers une réconciliation du monde et de Dieu (cf. W., I, *Verhältniss*, p. 311), en passant par des « puissances » de séparation de plus en plus hautes (p. 316).

Le Moyen Age a été en un sens l'époque de la plus haute négativité, de la plus haute séparation ; il s'est produit alors une « angoisse désorganisée de la conscience », une « humilité hypocrite ». Les hommes de ce temps sont des patients qui ne peuvent supporter l'air vif et l'eau froide et tiennent journal de leurs maladies. Hegel décrit dans ses fragments de Berne, ces repentirs, ces désespoirs anxieux, le tourment de se sentir en présence de l'alternative perpétuelle du ciel et de l'enfer (Nohl, p. 43, 44, 54, 56, 59, 63,71).

Il attaque avec véhémence l'institution de la prêtrise et toutes celles qui s'y rattachent[1]. Les prêtres se tenant à l'écart de la vie publique, les confessions, les actes de contrition, cette pensée perpétuellement tournée vers soi, cette constante préparation à la mort, lui apparaissent comme des signes de l'abaissement de la conscience humaine (p. 42, 50, 52, 70, 120).

L'idée de l'abandon des biens terrestres, de la communauté des biens, sera étudiée dans le *Systemfragment* de 1800 (p. 340, 350, cf. 305 note, p. 400). L'homme vraiment pieux abandonne ce qu'il possède ou le partage avec ses amis. Mais en voulant ainsi se subjectifier de plus en plus lui-même, il met à mort en quelque sorte les objets *(ibid.)*.

Le christianisme est la religion des âmes faibles et lâches, faites pour des époques d'impuissance comme celles de l'Empire romain finissant ; le sentiment déshonorant d'être foulé aux pieds devient un honneur et la plus haute vertu. « C'est une religion qui prêchait que verser le sang est un péché » (p. 228-229).

Hegel insiste sur le sentiment de la ferveur (p. 26, 38, 300, 301), et l'*Andacht* est identifié, comme nous l'avons vu, avec la conscience malheureuse devant la Cène, qui devait occuper une place importante dans la *Phénoménologie* et dans la *Philosophie de la religion* (*Phänomenologie*, ch. sur la conscience malheureuse, et p. 592, *Philosophie der Religion*, I, 119). Toujours l'idée de la ferveur, du recueillement est liée par Hegel à l'idée d'une séparation (cf. p. 319)[2].

1. Sur le prêtre, cf. NOHL, p. 38, 39, 50, 70, 150 et spécialement sur le prêtre qui se sacrifie à la communauté, W., t. I, p. 113, 114. Sur la séparation du prêtre et du laïc, voir *Philosophie der Geschichte*, p. 477.

2. Tous ces sacrifices, ces prières, ces mortifications, ces repentirs sont bien loin d'être particuliers au christianisme, comme il le montrera dans la *Philosophie de l'histoire*, mais c'est là qu'il les a saisis de la façon pour lui décisive.

Tout cela sera symbolisé dès les écrits de la première jeunesse par l'idée de la recherche de la tombe (p. 25) : « Un pèlerin que le fardeau des péchés écrase, qui laisse confort, femme et enfant, le sol de la patrie, pour traverser le monde pieds nus et en cilice, qui cherche des contrées sans route, pour ressentir la douleur de ses pieds, et qui épanche ses larmes sur les lieux saints, qui aspire à donner le repos à son esprit qui lutte, à son esprit déchiré, qui trouve un soulagement dans chaque larme versée, dans chaque acte de contrition, dans chaque sacrifice, et se sent réconforté à la pensée qu'ici le Christ a marché, qu'ici il a été crucifié pour moi... » C'est l'*elende Natur* (p. 141) qui tremble devant l'inconnu, agit machinalement, et renonce.

D'une façon plus générale, nous voyons ici l'attitude de la conscience malheureuse telle qu'elle est décrite dans la *Phénoménologie*. L'essence du christianisme, comme Hegel dira plus tard, est l'idée de réconciliation ; mais cette idée est encore ici celle d'une réconciliation à laquelle on n'arrive pas, bien que par ces douleurs, on la rende possible[1] — et qui reste séparation, division.

IV. — La douleur chrétienne

Hegel montre comment on peut obtenir soit le judaïsme, soit le christianisme, en partant de l'idée de séparation (p. 377). « Là où la séparation entre l'instinct et la réalité est si grande qu'il naît une douleur réelle, l'homme pose alors sans doute comme fondement de cette douleur une activité indépendante et la doue de vie; mais parce que l'union avec la douleur est impossible..., l'union avec cette cause de douleur est impossible et il se l'oppose comme un être hostile ; s'il n'avait jamais éprouvé aucune faveur venant d'elle, il lui aurait donné une nature immuablement hostile ; mais s'il a reçu déjà d'elle de la joie, s'il l'a déjà aimée, il ne doit penser ces intentions hostiles que comme passagères ; et s'il a conscience d'un péché, alors il reconnaît dans sa douleur la main de la divinité qui punit, divinité avec laquelle auparavant il vivait en paix. Mais, s'il a conscience en soi d'une parfaite pureté, et s'il a assez de force pour supporter cette complète séparation, alors il s'oppose lui-même fortement à une force inconnue dans laquelle il n'y a rien d'humain, au destin, sans se courber et sans trouver avec lui quelque sorte d'union qui, étant donné que cette force est plus puissante que la sienne, ne saurait être qu'un esclavage (p. 377). »

1. Cf. Nohl, p. 282.

Alors, en même temps que complète séparation, il y a aussi comme idéal l'union d'êtres inséparables ; mais comme il y a un objet vis-à-vis du sujet, nous retrouvons le concept de positivité.

Par conséquent nous sommes en présence, soit dans le judaïsme, soit dans le christianisme, soit dans cette sorte de stoïcisme irréconcilié avec le Destin que Hegel vient d'analyser, de la même dualité qui semble irréductible. C'est là, dira Hegel plus tard, l'opposition absolue ; l'idée est arrivée à la conscience de sa séparation d'avec elle-même.

Nous avions vu que le Juif est une âme qui divise ; le Chrétien est une âme divisée ; le judaïsme est une religion de désespoir ; le christianisme est une religion de l'espoir ; mais le second, aussi bien que le premier, reste dans la sphère de la séparation. Et dans la *Philosophie de l'histoire*, Hegel caractérisera le Moyen Age comme étant l'époque où l'Église contredit l'État, où l'État contredit l'Église, et où tous deux sont en eux-mêmes contradictoires ; c'est le moment de la plus large déchirure, du plus profond déchirement. Comme il le dira dans la *Philosophie de la religion*, si l'homme ne s'éloigne pas du monde et ne se séquestre pas dans les cloîtres, il garde à la fois sa religion et ses passions, sans que l'une enlève aux autres rien de leur rudesse ; s'il ne se sépare pas du monde, il est lui-même un monde divisé (cf. *Philosophie der Religion*, II, 278 et *Geschichte der Philosophie*, II, p. 119, 266).

Nous pouvons donc conclure cette partie de notre analyse, et par une pensée de Hegel (p. 342) à laquelle nous nous sommes déjà référés : « Entre ces extrêmes de la conscience plus ou moins riche de l'amitié, de la haine ou de l'indifférence par rapport au monde, entre ces extrêmes qui se trouvent à l'intérieur de l'opposition de Dieu et du monde, du divin et de la vie, l'Église chrétienne a parcouru sa carrière faite d'avances et de reculs, mais il est contraire à son essence de trouver son repos dans une beauté impersonnelle et vivante ; et tel est son destin que l'Église et l'État, le service de Dieu et la vie, la piété et la vertu, l'action humaine et l'action divine ne puissent jamais se fondre en une unité. »

L'Église chrétienne, c'est la conscience de la conscience malheureuse ; et le problème restera pour Hegel de faire surgir de ces oppositions une unité et par là la conscience du bonheur.

Il lui faudra chercher l'essence commune au mysticisme dionysiaque de Hölderlin et au mysticisme chrétien d'un Sinclair. Il y a un sens où le théologien chrétien comme le myste d'Éleusis peut faire naître en nous l'idée de l'ineffable, de la nuit éternelle

de l'âme qui est lumière. La tâche du philosophe ne serait-elle pas de prendre conscience de ces mystères, qu'ils soient ceux d'Éleusis ou ceux du Golgotha, de les révéler au grand jour de la raison, de maintenir au ciel le soleil pendant la mort même du Dieu ?

La philosophie a pour objet de rétablir l'unité déchirée (*Diff.*, p. 172). La division est la source du besoin de philosopher *(ibid.)*. Dans l'écrit sur les rapports de la philosophie de la nature avec la religion, l'auteur oppose à la réconciliation immédiate et sereine telle qu'elle est conçue par le paganisme la réconciliation douloureuse et médiate et pendant longtemps tout extérieure, du christianisme[1]. Mais celle-ci était nécessaire. Cette aspiration, personnifiée dans l'histoire par le christianisme, est signe que l'homme est un dieu tombé, ou plutôt qu'il est un dieu ; et non pas un dieu qui se souvient des cieux au sens ordinaire du mot, mais pour qui, s'il arrive à la vraie philosophie, les cieux sont un souvenir en ce sens qu'ils sont pour lui quelque chose de purement intérieur. L'humanisme de Feuerbach et le transcendantalisme mystique se joindront dans cette pensée qui en effet unit les extrêmes : Dieu doit être absorbé en l'homme, l'homme doit être absorbé en Dieu[2].

Et sans doute, comme le dit Hegel, dans un fragment qui au premier abord peut rester mystérieux (Rosenkranz, p. 552) : « Si un bas reprisé vaut mieux qu'un bas déchiré, il n'en est pas de même de la conscience. » Pourtant il voit tous les défauts, il voit le vice radical de cette conscience déchirée. Malgré ses efforts Hegel n'a pas pu plier le christianisme aux exigences d'une vision « à la Schleiermacher », il ne pourra en saisir le bonheur qu'après un détour, ce détour qui est précisément l'étude de la conscience malheureuse. Pour le moment, après s'être plu il y a quelques années à la fantaisie d'un christianisme heureux, il voit en lui la religion des pleurs, comme il le faisait dans ses fragments de Berne, où il prend place, avec Feuerbach, avec Nietzsche, parmi les adversaires de la religion, où avant d'être le hégélien de droite qui voit dans les symboles de l'Église les symboles mêmes de sa philosophie, il est le hégélien de gauche qui veut détruire ces symboles pour leur en substituer d'autres plus élevés. Il condamnait cette croyance en la corruption humaine, « cet appareil d'angoisse, ce système artificiel de motifs et de raisons d'espérer », ce

1. Cf. Rosenzweig, p. 202.

2. Cf. Philosophie der Religion, *Œuvres*, t. XVI, p. 166 et suiv., des pages importantes pour la compréhension du chapitre sur la conscience malheureuse. De même la IIIe et la IVe Partie de la *Philosophie der Geschichte*.

système « dont la plus haute vertu est humilité, c'est-à-dire impuissance » (p. 71). Jésus a pu créer des héros dans le martyre et dans la souffrance, mais non pas des héros dans l'action (p. 33, 57, 58, cf. p. 357).

Ajoutons que, surgi des profondeurs de l'Orient, l'esprit du christianisme, non paré de poésie comme l'esprit des Grecs (p. 49), se développant sur une terre pour laquelle il n'était pas fait, s'est exprimé en « paroles sans courage et sans confiance » (p. 29, cf. 25, 36). Et nous reconnaissons ici, en suivant une notation de Dilthey, certaines idées de Herder dont l'influence sur Hegel grandissait sans cesse.

Toute l'histoire de la pensée humaine est dès lors pour Hegel, plus que jamais, l'histoire de la conscience déchirée, s'opposant elle-même à elle-même, se déchirant en un en-deçà et un au-delà (*Phänomenologie*, p. 330, 368, 396, 399). Car la foi, la croyance en tant que fuite hors du monde réel est une division de l'esprit à l'intérieur de lui-même. Et même alors qu'il critiquera cette foi, l'esprit conservera cette division, bien plus il la rendra d'autant plus profonde. La conscience religieuse est une conscience aliénée d'elle-même, et réellement hors de soi.

Les métamorphoses successives de la conscience malheureuse nous permettront de comprendre la métamorphose esquissée déjà dans l'écrit sur le Christianisme (p. 285) et par laquelle la conscience malheureuse deviendra la conscience apaisée, avant-dernier accord où s'adoucissent toutes les dissonances. « Il y a pour une nature noble, dit Hegel, une douleur qui croît suivant le nombre des relations dont elle a à se retirer, pour n'être pas souillée par elles. » Mais ce malheur n'est ni injuste, ni juste ; il est la destinée de cette âme ; les douleurs ne sont pas pure passivité, mais produit de cette âme ; en prenant sur soi son destin, l'homme s'élève au-dessus du destin ; la vie est devenue infidèle ; mais il n'est pas infidèle à la vie. « La liberté la plus haute est l'attribut négatif de la beauté de l'âme, c'est-à-dire la possibilité de renoncer à tout pour se maintenir soi-même. Mais celui qui veut délivrer sa vie la perdra. Ainsi le plus grand péché peut s'unir avec la plus grande innocence, et l'élévation au-dessus de tout destin peut s'allier au destin le plus grand, au destin le plus malheureux » (p. 286).

V. — Le monde moderne et le XVIII^e siècle

Auparavant il nous faut suivre les formes diverses qu'a prises la conscience malheureuse. Le protestantisme a été pour Hegel[1] une sorte de seconde révélation, une sorte de premier hégélianisme, un nouvel avènement de l'esprit, une promesse de réconciliation. Il a mis en lumière l'élément de subjectivité propre à la religion chrétienne (cf. déjà Nohl, p. 356 et 194). Car le christianisme reste toujours aux yeux de Hegel le moment où l'individu humain, en tant qu'individu, prend une importance infinie.

Mais l'essence du protestantisme est à la fois de nier tout au-delà et de poser un au-delà — d'être théorie de l'immanence et théorie de la transcendance sans lien interne entre les deux idées. De là les jugements différents que Hegel porte sur lui. Il devait dégénérer dans le piétisme et le rationalisme. Nous devons suivre, sur ce terrain, en nous aidant de quelques écrits, postérieurs à ces écrits théologiques, mais antérieurs à la Phénoménologie, la pensée de Hegel, historien de la philosophie moderne.

Il fait peu de place dans ses premiers écrits à Descartes, il sait qu'avec lui la séparation (maintenant envisagée dans les rapports entre l'esprit et le corps), présente depuis longtemps au sein de la philosophie du Moyen Age qui est essentiellement une philosophie des abstractions, des oppositions, s'est dégagée pour la première fois d'une façon consciente (W., I, *Verhältniss*, p. 310 ; *Wesen der philosophischen Kritik*, p. 47) bien qu'en même temps par le *Cogito* l'unité de la pensée et du réel fût en principe affirmée. C'est à la réflexion sur le piétisme et le rationalisme, puis sur les philosophies kantiennes qu'il va demander de l'éclairer sur la dualité fondamentale.

La philosophie de la fin du XVIII^e siècle est liée pour Hegel à un certain état politique et moral de l'Europe. « La force de l'union a disparu hors de la vie de l'homme, les oppositions ont perdu leur rapport vivant et leur réaction réciproque. » « Il y a une contradiction sans cesse grandissante entre l'inconnu que les hommes cherchent inconsciemment et la vie qui leur est donnée et permise et qu'ils ont rendue leur. » « L'état de l'homme que l'époque a repoussé dans un monde intérieur, ne peut, quand il veut se maintenir dans celui-ci, être qu'une mort éternelle, ou quand la nature le pousse vers la vie, être qu'un effort pour sup-

1. Cf. Rosenzweig, p. 203. Les idées de Hegel sur le protestantisme ont varié. Comme plusieurs romantiques allemands, il s'est plu à certains moments à célébrer la beauté du catholicisme.

primer le négatif du monde subsistant, pour se trouver en lui, pour pouvoir vivre. Sa douleur est unie à la conscience des limites qui lui font mépriser la vie telle qu'elle lui est permise... Le sentiment de la contradiction de la nature avec la vie subsistante est le besoin qu'elle soit supprimée, et elle le sera quand la vie subsistante aura perdu sa puissance et toutes ses dignités, sera devenue pur négatif. Toutes les apparences de ce temps montrent que la satisfaction dans la vie ancienne ne se trouve plus. C'était une limitation dans une administration ordonnée de sa propriété, une contemplation et une jouissance de son petit monde complètement subordonné ; et aussi une destruction de soi conciliant cette limitation, et une élévation en pensée vers le ciel » (Rosenkranz, p. 88, cf. p. 91, 92 ; Haym, p. 202) (cf. *Politische Schriften*, édit. G. Lasson, p. 153). Des besoins plus élevés se font jour, qui présagent les révolutions comme les nuages présagent les tempêtes (cf. p. 103). C'est dans l'essence du christianisme que Hegel trouve l'explication de ces séparations, de ces discordances, qu'il a devant les yeux, quand il examine l'état de son pays. Ou plutôt il y a une analogie exacte entre le moment où se développe la pensée hégélienne et le moment où a vécu le Christ ; même sentiment de séparation d'avec la réalité et de tension vers une réalité nouvelle ; mêmes divergences dans la conception de cette nouvelle réalité ; mêmes alternatives de crainte et d'espérance. Hegel admet que par la domination sur le monde, par le luxe, l'homme se conçoit comme un maître, et que cette fin du XVIII^e^ siècle apparaît d'abord comme tout le contraire d'une période de malheur pour la conscience. Mais en même temps la douleur augmente. Elle ne pourra être surmontée que quand l'esprit aura dépassé toutes les oppositions et atteint la véritable généralité. Or avant d'en arriver là, il faut, nous le savons, passer par une phase de séparations de plus en plus tendues (p. 351, Haym, p. 81).

C'est l'âme juive que nous rencontrons sous la forme du rigorisme religieux (voir la critique du piétisme, Nohl, 42 et suiv.), où seuls les actes de contrition et de repentir, et les sentiments d'angoisse, conservent une place, où les concepts de droit et de punition priment tout. Les leçons de théologie de Storr, que Hegel écouta de 1790 à 1793 (cf. Dilthey, p. 10 et suiv. et 52), devaient revenir à son esprit quand il décrivait l'âme juive[1].

Et Dilthey remarque avec raison que le rationalisme des

1. LASSON parle du « déchirement piétistique de l'âme pieuse » (Introd. à la *Phénoménologie*, p. XXIII). Cf. par exemple TIECK, *Der Autor*, préface, p. 30 : « Une vie angoissée. »

Aufklärer contenait également les oppositions de l'en-deçà et de l'au-delà, de Dieu et du monde, de la liberté et de la nature, de l'entendement et de la fantaisie (Dilthey, p. 56) ; mais il les contenait à l'état implicite.

L'*Aufklärer* n'a pas conscience de son malheur, mais par cette inconscience même il est au fond malheureux. Au premier abord la philosophie des lumières a pu paraître un essai de solution ; mais c'est une solution précaire fondée sur le contentement de soi et la suppression du problème, sur de fades généralisations qui après avoir un moment satisfait Hegel (cf. p. 218) lui parurent bientôt insuffisantes, sur une conception mesquine de la vie. Surtout, ce qui faisait la valeur du protestantisme, cette belle poésie de la douleur, est traduit par ces pseudo-philosophes dans la plate prose de la satisfaction (*Glauben*, W., I, p. 10) (cf. *Verhältniss*, *ibid.*, p. 129). Ce qui est significatif également, c'est que le protestantisme, et d'une façon plus générale le christianisme, qui avaient pour essence de faire rentrer l'absolu dans la subjectivité la plus interne ont abouti immédiatement à l'effet contraire *Verhältniss*, W., I, p. 302) et qu'au sein du protestantisme même se réintroduit sans cesse une sorte de mysticisme contre lequel il semble au premier abord du moins s'efforcer de lutter (*ibid.*, p. 312)[1]. Le protestantisme, avant d'être pour Hegel une religion de l'intériorité, de la pure et simple aspiration, lui est apparu comme une religion de la séparation, religion d'un Dieu lointain, d'un au-delà que l'on ne peut atteindre. L'aspiration y est infinie, pleine d'une douleur infinie, permanente, irréconciliée (cf. Rosenkranz, p. 139, 140) qui sous le voile du contentement est d'ailleurs présente aussi dans la philosophie des lumières (*Phänomenologie*, p. 437).

Nous nous trouvons en présence de cette situation paradoxale mais logique, que le croyant et l'*Aufklärer* ont devant eux un même au-delà — que la seule différence entre la croyance religieuse vidée de son contenu et l'*Aufklärung* c'est que l'une

1. L'auteur de la *Verhältniss der Philosophie zur Naturphilosophie* considère le protestantisme comme un antimysticisme par essence, bien qu'il puisse s'y introduire du mysticisme, p. 312, 313. Le protestantisme (p. 313) est représenté comme une prose, au travers de laquelle la mystique « cristalline et se rapprochant de plus en plus de la poésie » du catholicisme doit passer pour aboutir à un mysticisme de forme accomplie (cf. Schelling, V, 118). Cf. *Phil. der Religion*, II, 275. Dans cet essai, on voit se refléter la tendance catholique du romantisme allemand à cette époque (cf. Rosenkranz, p. 139). Cependant dès l'étude sur le rapport du scepticisme avec la philosophie, p. 77, Hegel se montre hostile à la théorie catholique de l'eucharistie : le pain vivant de la raison est par cette doctrine changé en matière. Cf. Haym, p. 510 et suiv. Plus tard, il verra dans ce dogme, tantôt une négation, tantôt une affirmation de la vie de la raison.

apparaît au premier abord comme satisfaite et que l'autre sait qu'elle ne l'est pas ; des deux côtés, nous trouvons la même *Sehnsucht*.

Le dualisme qui caractérise les deux formes de l'esprit moderne, piétisme et rationalisme, devaient se retrouver dans la philosophie de Kant où tous deux entrent, à des titres divers, comme éléments, et qui devait à son tour exercer une influence sur la théologie de Storr et de Tieftrunk. La conscience malheureuse, ce n'est donc pas seulement la conscience juive, ni la conscience chrétienne, c'est aussi la conscience kantienne, en tant qu'elle est lutte contre la nature, en tant qu'elle est dominée par la catégorie du maître et de l'esclave. Cette idée, esquissée dès les *Fragments* (p. 37), est reprise dans l'écrit sur le Christianisme. La loi du devoir est une généralité qui reste opposée au particulier, et celui-ci est l'élément qui est asservi quand commande cette puissance de généralité et d'exclusion. De même (p. 293, p. 266) : Le kantien est son propre esclave. Il y a en effet d'un côté une généralité, et de l'autre les sentiments propres de l'homme qui sont pour cette généralité quelque chose d'étranger, d'objectif, un objectif à quoi on est assujetti. On est en présence d'une exclusion de concepts au lieu d'une inclusion dans la notion. Il y a ici un élément subjectif qui paradoxalement reste étranger, non uni au reste de la vie et qui par là-même donne naissance à de l'objectif (p. 265). De là erreur (p. 266) et destin malheureux (cf. Dilthey, p. 77). Car être son propre esclave, c'est encore pire qu'être l'esclave d'un autre (*Differenz*, W., I, p. 243) ; il n'y a plus que division absolue à l'intérieur de l'homme lui-même (*ibid.*, p. 244, cf. *Naturrecht*, p. 398). Pour Hegel, il faut agir conformément au devoir, pour autant que cette idée conserve un sens, mais non pas par devoir (p. 272.)

En effet, la généralité de la loi chez Kant, c'est une fausse généralité qui subsume des actes sous des concepts (p. 272) ; le moral reste ici quelque chose d'objectif, et s'exprime par une défense, par une négation morte, par un pouvoir d'exclusion qui est désorganisation (p. 288). Il ne faut pas porter de jugement, hors celui qui consiste à affirmer que celui qui juge a tort, et que Jésus condamne Kant, car celui qui juge les autres les prend non comme ils sont, mais comme ils doivent être ; il les assujettit en pensée à son concept, c'est-à-dire à lui-même, et lui-même il s'assujettit à ce concept (p. 274, 275). Le concept général et l'individu particulier sont des idées qui s'impliquent et s'excluent comme celles de maître et d'esclave (cf. p. 279). Le règne du concept est le règne de la catégorie du maître et de l'esclave. Kantisme et

judaïsme sont identiques (p. 290), avec cette seule différence que le maître est extérieur chez l'un et intérieur chez l'autre (p. 266). La chose en soi kantienne reste un au-delà comme le Dieu juif.

Et la théorie du bonheur, analogue d'ailleurs en somme chez Kant et chez les *Aufklärer*, est une théorie purement conceptuelle du bonheur (*Glauben*, p. 8) et par conséquent en fin de compte empirique (*ibid.*, p. 9). La moralité de Kant est une moralité de « bourgeois »[1] (*Naturrecht*, p. 398) aussi servile au moins que la moralité de l'esclave, et le développement du kantisme se fait par le même mouvement que celui qui donne naissance à ces États sans réalité et sans vie que sont les États modernes, incomplets puisqu'en eux le spirituel et le temporel sont séparés.

De cette époque date le début de la polémique de Hegel contre le *Sollen* (p. 268, 280).

D'une façon générale, la lutte de Hegel contre le judaïsme est en même temps une lutte contre l'idéalisme du devoir d'un Fichte et contre le rationalisme de Mendelssohn, et contre toute cette manie des séparations qui caractérise l'*Aufklärung*, et d'une façon plus générale encore contre la contradiction sans valeur profonde qui caractérise la pure et simple moralité, se proposant des buts qui ne valent qu'en tant qu'ils ne sont pas atteints.

Ce qui ne signifie pas d'ailleurs que la conscience de l'*Aufklärung* et du kantisme ne soit pas tout près de se transformer en conscience absolue — de tourner leur néant même dans la plénitude de la notion. Mais cela ne se pourra faire que grâce à la puissance de la raison concrète.

De même que la conscience malheureuse fut non seulement la conscience juive, mais encore la conscience chrétienne précisément en tant qu'elle s'oppose au judaïsme, la conscience malheureuse à l'époque de Hegel est non seulement le kantisme, mais encore l'ensemble des tendances qui s'opposent au kantisme, tendances qui se rattachent en partie à certaines théories dont l'influence était grande aussi dans la formation du kantisme, puisqu'elles se voient dans la présomption d'un Rousseau et dans le *Sturm und Drang* d'un Diderot. Ce sont là en effet deux écrivains qui pour Hegel représentent la conscience déchirée, cette conscience qui succède à la vie de cour comme la conscience malheureuse succédait à la force d'âme des stoïciens. Ici encore, le dissemblable recouvre le semblable ; l'âme du courtisan

1. Cf. sur la critique du kantisme dans la *Phénoménologie*, V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, p. 177-181.

comme l'âme des stoïciens est une âme isolée ; et c'est de cet isolement que naît l'état de division qui leur succède[1]. Le renversement constant et absolu de l'âme du neveu de Rameau, que l'on serait tenté de comparer à celle de certains personnages de Dostoïevsky, c'est déjà la connaissance de la notion, mais à l'état implicite (*Phänomenologie*, p. 391, 393).

Nous arrivons à une conscience nihiliste, qui se détruit elle-même, analogue à celle qui se présentera dans l'œuvre de Stirner, posant la non-essentialité de l'essentiel (*Phänomenologie*, p. 389). Elle était bien au fond de tout l'individualisme moderne et était nécessaire à l'existence de l'esprit. Cette conscience est pessimiste ; elle a conscience de son pouvoir de destruction, et de sa propre destruction (p. 406).

Sans doute faut-il tenir compte ici de l'effort des belles âmes pour atteindre le calme dans une sorte de rêve heureux. Dans la belle âme, malheur et bonheur s'allient en une union qui leur est supérieure ; ainsi, dans le Christ, la conscience cesse d'être à proprement parler malheureuse pour devenir « belle », mais la belle âme n'arrive pas à être heureuse ; et Hegel parle (p. 389) de ces « belles âmes qui sont malheureuses, soit qu'elles aient conscience de leur destin ou qu'elles ne soient pas satisfaites jusqu'à la plénitude complète de leur amour ; elles ont de beaux moments qu'elles goûtent pleinement, mais ce ne sont que des moments et les pleurs de la pitié, de l'émotion au sujet d'une si belle façon d'agir sont donc la tristesse qu'elles éprouvent au sujet de leur impuissance relative, ou l'opiniâtre refus d'accepter qu'on les remercie, la générosité cachée, la honte à propos de ce qu'il y a d'insuffisant dans la circonstance présente. Il y a toujours plus de grandeur dans le bienfaiteur que dans celui qui reçoit ses bienfaits ».

La belle âme, qu'elle soit celle de Mlle de Klettenberg ou celle de Schiller toujours tendu vers l'idéal, ou celle de Novalis, ou celle des héros de Jacobi, ne peut donc pas se maintenir dans son repos (cf. Geschichte der Philosophie, *Œuvres*, t. XV, p. 644). Elle est, comme la conscience malheureuse, dont elle transpose les dissonances dans le mode mineur, passage incessant d'une abstraction à l'abstraction contraire (*Phänomenologie*, p. 496).

1. Il y aura dans la *Phénoménologie* un parallélisme constant entre l'âme divisée du Moyen Age et l'âme déchirée du XVIII^e^ siècle. Même séparation en extrêmes, p. 383, 384, même sacrifice, même abandon, p. 385 et suiv., même jeu des forces p. 387, 389, 392, 393, même double réflexion, p. 396, même renoncement, p. 387, même identification finale des deux extrêmes, p. 387, même production de la généralité par l'intermédiaire de l'individualité, p. 390.

D'une façon générale, elle est naturellement attristée, et devant la douleur de la plus belle âme, du Christ, Hegel s'écrie dans sa jeunesse (p. 315) : « O la douloureuse nécessité de belles blessures dans l'âme du saint, le souci profond et saint d'une belle âme. » En vain le XVIII^e^ siècle allemand avait essayé d'unir sous l'influence de Shaftesbury le culte du sentiment et l'idée grecque de l'homme beau et bon ; la dualité essentielle de ce contenu n'avait pu être unifiée et traduite dans le langage du subjectivisme moderne. La sérénité grecque avait disparu. Le dualisme — que le double mouvement de la Réforme allant vers le christianisme primitif, et de la Renaissance retournant vers l'antiquité, avait contribué à mettre en lumière, n'arrivait pas à être surmonté.

Malgré l'effort de Gœthe qui unit la triple sagesse de Lessing, de Winckelmann et de Herder, les tendances de Rousseau et de Diderot s'unissant à d'autres devaient donc s'achever dans le romantisme ; l'effort gœthéen lui-même devait s'achever dans le romantisme ; et il n'en était pas autrement de l'effort kantien, puisque le *Sollen* kantien amène naturellement à sa suite la notion du *Jenseits* romantique.

VI. — Fichte et Jacobi

A la fin du XVIII^e^ siècle, nous nous trouvons en présence soit de philosophies élevant à l'absolu la matière, soit de philosophies élevant à l'absolu le moi (*Differenz*, W., I, p. 186). La tension causée par l'opposition croissante des extrêmes et régnant à l'intérieur même d'un des extrêmes, comme l'*Aufklärung*, devient plus forte que jamais, même si l'on se borne à voir le côté spéculatif. L'*Aufklärung*, la philosophie populaire, le piétisme, bien que toutes ces tendances puissent paraître venir d'une âme trop heureuse, ne sont au fond que l'expression du malheur de la conscience. C'est la *Sehnsucht* infinie dont Hegel retrace une partie de l'histoire dans le *Glauben und Wissen*, et qui se trouve sans cesse en face d'une réalité finie et d'un concept indéfini et vague sans pouvoir jamais les réunir (*Glauben*, W., I, p. 9), ayant toujours le sentiment qu'au delà des deux existe une réalité qu'elle ne peut atteindre (*ibid.*, p. 10). « C'est à l'intérieur de ce principe fondamental commun, le caractère absolu du fini et l'absolue opposition qui en dérive — du fini et de l'infini, de la réalité et de l'idéalité, du sensible et du suprasensible — et le caractère transcendant du réel et de l'absolu véritables que ces philosophies à leur tour forment entre elles les oppositions, et en fait, forment la totalité des aspects divers que peut prendre le principe. »

Et sans doute encore, le romantisme allemand dans lequel ces mouvements de l'esprit vont trouver comme une fluide cristallisation ne se présente pas au premier abord comme conscience malheureuse, ainsi que le fait le romantisme français. Mais sous les accents harmonieux d'un Schleiermacher, sous la pieuse virtuosité de Tieck et l'ironie de Schlegel, Hegel discerne aisément le tourment de l'esprit[1].

Toute philosophie de la pure intériorité est philosophie de l'extériorité pure et inversement. L'intériorité appelle l'idée d'un au-delà. D'où, au moins en partie, ce culte du lointain, de ce qu'on ne peut atteindre, qui caractérise le romantique.

Dans la philosophie de Fichte s'exprime avec plus de vigueur que jamais la séparation du moi et du non-moi, de même que celle du moi idéal et du moi réel. L'idée d'idéal qui est au cœur de cette philosophie est impossible à réaliser. « Nous ne pouvons pas placer l'idéal en dehors de nous, sous peine d'en faire un objet ; nous ne pouvons pas le placer seulement en nous, sous peine de le faire disparaître comme idéal » (p. 377). La philosophie du pur devoir comme la philosophie du pur fait, le *Sollen* comme le *Dieses*, conduisent à une régression à l'infini.

Le moi n'arrive pas à faire de soi quelque chose d'objectif (p. 218, 250). L'identité du sujet et de l'objet y reste purement subjective (*ibid.*, p. 223). Enfin, si la pure subjectivité est conçue comme un refuge où on peut se mettre à l'abri des objets, par là-même cette subjectivité absolue est pour Hegel (Nohl, p. 367), un assujettissement aux objets aussi bien que le serait l'état de dépendance par rapport à eux[2].

Dans l'écrit sur le *Droit naturel*, Hegel montre que la raison pratique semble d'abord réelle, tandis que la raison théorique semble idéale, mais il fait voir ensuite dans la raison théorique, qui est la multiplicité de la nature, une unité absolue de l'un et du multiple, de sorte que ce qui dans la sphère de l'opposition et de l'apparence où se meut Fichte est l'idéalité, devient dans la sphère de l'union des concepts où se meuvent Schelling et Hegel la réalité même. La multiplicité comme l'unité est unité de l'un et du multiple. On ne peut dès lors reconnaître dans la raison pratique que l'idée formelle de l'identité de l'idée et du réel ; cette idée ne peut devenir réalité, ne peut s'unifier à ce qui s'oppose à elle ; le réel reste quelque chose d'opposé. La philosophie

1. Cf. sur le tourment de Hamann, Werke, t. XVII, p. 53.

2. Cf. *Philosophie der Religion*, Werke, t. XI, p. 123 où HEGEL montre que l'erreur du subjectivisme consiste à faire un absolu de ce subjectif reconnu pourtant impuissant.

de Fichte restera toujours malgré tout une philosophie de la non-identité et de la différence (*Naturrecht*, W., I, p. 345, 346, 379) (*Differenz*, W., I, p. 225)[1].

Le *Sollen* se renouvelle sans cesse sans jamais parvenir à sa fin (p. 130), de même que le *là-bas* de la poésie de Schiller qui jamais ne peut devenir un *ici*. Il est toujours un *Jenseits* (cf. Rosenkranz, p. 106). Car il faut supprimer les opposés et on n'arrive pas à les supprimer (*Differenz*, p. 203). Le *Sollen* exprime « l'opposition permanente, le non-être de l'absolue identité »[2] (*ibid.*, p. 223). Pour Fichte comme pour Jacobi l'absolu est du point de vue de la connaissance un pur rien (*Glauben*, p. 133) ou du moins il est quelque chose d'étranger (*Differenz*, p. 223). La philosophie de Fichte est comme l'âme malheureuse du chrétien dont Hegel parle dans ses écrits théologiques, une fuite dans le vide (*ibid.*, p. 140, cf. *Naturrecht*, p. 420)[3].

Comme le chrétien qui veut se délivrer du corps, par là même pense sans cesse à son corps, de même ces philosophies, sans cesse en lutte contre l'empirique, sont enchaînées à l'empirique. Alors même qu'elles prennent l'offensive, elles ne font que s'engager plus avant sur le terrain de cet adversaire qui ne les laissera plus se dégager (*Glauben*, p. 13, 14). De là le désespoir de cette conscience et sa douleur *(ibid.)*. Sa liberté n'existe qu'en tant qu'elle nie, et ne peut nier qu'aussi longtemps que ce qu'elle nie existe (p. 147). Jamais, comme le dit Haym (p. 99), le tourment indéfini de la détermination et de l'être déterminé, jamais la vitalité de l'esprit fini luttant contre ses limites indestructibles n'ont été décrits en traits plus aigus. Il s'agira plus tard pour Hegel

1. Les romantiques ont souvent pensé continuer Fichte, mais en supprimant le choc et le non-moi. Ainsi NOVALIS : « Le vrai sens fichtéen, sans choc, sans non-moi. »

2. Cf. encore W., I, p. 137 sur la fausse séparation et l'idée d'au-delà qui est une pure idée du *Sollen*, p. 147. SCHLEIERMACHER critiquait de même en 1800 l'idée du *Sollen* incluse dans l'idée d'une destination de l'homme. Cf. Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, II, 217, qui renvoie à *Schl. S. W. Dritte A. Zur Philosophie I Band*, p. 533 et DILTHEY, *Vie de Schleiermacher*, p. 346, 347.

3. Cf. encore *Naturrecht*, p. 377 : l'absolu de Fichte est vide ; sa réalisation reste pure possibilité. Cf. Sur l'absolue séparation chez Fichte, la *Differenz*, p. 217, 236, 246, et *Phänomenologie*, p. 607 sur le rôle du temps chez Fichte. Néanmoins FICHTE affirme une identité absolue qui n'est ni subjectivité, ni objectivité et qui est saisie dans l'intuition intellectuelle. S. W., II, *Rép. à Reinhold*, p. 505, 507 ; X. LÉON, *Fichte et son temps*, II, p. 289. M. GURVITCH s'est attaché à montrer qu'on se fait d'ordinaire une idée assez inexacte de la philosophie fichtéenne *(Fichtes System der konkreten Ethik)*. Bien des critiques qui lui sont adressées par Hegel porteraient plutôt contre une représentation abstraite de sa pensée que contre sa pensée même.

En 1806, paraissait l'Introduction à la *Vie bienheureuse*, où l'on voit nettement, p. 505, 516, 523, 524, la doctrine de Fichte se séparer du pur légalisme et du stoïcisme, pour s'affirmer comme théorie du bonheur. On y trouve une critique de la *Sehnsucht* ainsi que de l'idée d'un progrès à l'infini.

d'éclaircir cette idée d'une mauvaise négation, d'une mauvaise séparation, d'un mauvais infini.

En tout cas il souscrirait assez volontiers en ce qui concerne Fichte au jugement que Jean-Paul porte dans sa *Clavis Fichtiana* quand il fait parler le moi : « Je viens ainsi de l'éternité et je vais ainsi à l'éternité. Et qui entend ma plainte et me connaît à cet instant du temps ? Moi. Qui entend ma plainte et qui me connaît pour l'éternité ? Moi. »

« Peu importe le côté que saisisse la conscience, qu'elle soit dans la crainte d'un Dieu qui est élevé au-dessus des cieux, au-dessus de toute liaison et de toute sujétion, tout puissant dans le vol par lequel il plane sur la nature, ou qu'elle se pose elle-même comme pur moi, au-dessus des débris de ce corps, et des soleils étincelants, au-dessus de milliers et de milliers de corps célestes et de système solaires toujours nouveaux... Si la séparation est infinie, peu importe que la fixation se fasse pour le subjectif ou pour l'objectif, mais l'opposition reste, fini absolu contre infini absolu ; l'élévation de la vie finie jusqu'à la vie infinie ne pourrait être qu'une élévation au-dessus de la vie finie, l'infini est le plus complet, en tant qu'il est opposé à la totalité, c'est-à-dire à l'infinité du fini, non en ce sens que l'opposition serait supprimée en une réunion belle, mais en ce sens que l'union est supprimée et que l'opposition soit un vol du moi planant au-dessus de la nature, ou soit une dépendance, plus exactement une relation par rapport à un être qui est au-dessus de la nature. Cette religion peut être sublime et terriblement sublime, mais non d'une humanité belle. La béatitude par laquelle le moi voit tout comme opposé à lui et voit tout à ses pieds, cela équivaut à dépendre d'un être absolument étranger qui ne peut être homme, ou s'il est devenu homme (par conséquent dans le temps) cela équivaut à rester, même dans cette union, quelque chose de particulier, d'absolument et purement un » (Nohl, p. 351).

L'exaltation romantique, fichtéenne du moi, c'est donc encore la conscience chrétienne et juive.

Après la religion de désespoir est venue la religion de l'espoir, mais leur nom à toutes deux était conscience malheureuse. Et cet espoir sans cesse évanouissant qui caractérise la conscience morale, ce n'est pas encore autre chose que ce malheur.

Comme la conscience religieuse, la conscience morale est donc malheur. L'action morale étant incomplète, puisqu'elle suppose liberté et opposition, nous pouvons dire « que plus ce qui est exclu est lié intimement à ce dont il est exclu, plus est grand le sacrifice, la séparation — plus la destinée est malheureuse ; plus l'individu

est grand, plus est déchirée l'idée de l'homme ; plus sa vie est intensive, plus il perd en extension, et il se sépare d'autant plus » (Nohl, p. 387). « La moralité est elle-même quelque chose d'étranger, elle est la séparation la plus grande ; elle est objectivité[1]. » La moralité délivre le moi et délivre du moi le vivant (p. 390) ; mais elle ne fait pas plus ; le vivant reste amas d'individus isolés ; et sur cette matière morte doit régner un maître. La moralité est division en soi-même. Il faut s'élever au-dessus de la moralité (cf. p. 266). Il y a là toujours, répétons-le, généralité morte opposée à du particulier. Et plaçant l'absolu hors du moi, la théorie de Fichte est sans doute un dogmatisme renversé, mais qui n'en reste pas moins un dogmatisme (*Verhältniss*, p. 303). C'est un dogmatisme sans contenu.

Nous disions que kantisme et judaïsme sont unis ; à plus forte raison, il ressortirait de certaines expressions de Hegel, que la conscience fichtéenne et la conscience juive sont une seule et même conscience, dominée par un devoir-être toujours idéal et par une « synthèse de la domination » (*Diff.*, p. 230), où il n'y a plus qu'êtres dominants et êtres dominés (*ibid.*, p. 236, 237), esclavage sous le concept (*ibid.*, p. 238, 239). Elles ne voient toutes deux dans la nature qu'un cadavre (*ibid.*, p. 230), et font des êtres vivants une construction de la réflexion (*ibid.*, p. 236), réflexion qui sépare d'ailleurs, bien plutôt qu'elle ne construit (*ibid.*, p. 237). Pour caractériser la pensée de Fichte, Hegel emploie le même mot que pour le judaïsme ; elle est un état de besoin (*ibid.*, p. 238). Les êtres y sont absolument séparés les uns des autres, elle est une atomistique de la philosophie pratique (*ibid.*, p. 242).

Comme au judaïsme, il lui oppose l'idée d'une « jouissance sanctifiée » (*ibid.*, p. 239).

De même, s'il est vrai que l'enfer, ce soit le fait d'être lié à sa propre subjectivité (*Glauben*, p. 109), à son propre être, et par là à son propre vide, on peut dire que les « belles âmes » d'un Allwill ou d'un Woldemar qui croient vivre dans la beauté de la sensation, qui n'ont au fond qu'un sentiment abstrait du bien, comme le kantien n'en a qu'un concept abstrait, sont des âmes damnées. Et seul un langage proche de celui de Boehme (*ibid.*, p. 109) peut décrire leur torture éternelle. L'enfer n'est-ce pas précisément le fait de se sentir séparé du Paradis, de voir le Paradis comme un au-delà que l'on ne peut atteindre ? De nouveau, ici comme

1. Cela ne l'empêche pas de dire quelques lignes plus loin : « La moralité est suppression d'une séparation dans la vie ; le principe de la moralité est amour. » Il y a donc deux conceptions de la moralité.

toujours, l'intériorité et l'extériorité s'appellent l'une l'autre, et s'opposent l'une à l'autre. La philosophie de Jacobi c'est vraiment sous les apparences mêmes du bonheur, le cri d'une douleur inguérissable (*Glauben*, p. 12). Les romans de Jacobi sont une description du malheur poussé au plus haut point (cf. Werke, t. XVII, p. 26).

Dans sa philosophie pratique, comme dans sa philosophie théorique Jacobi se trouve devant un passage à franchir et un passage dont il ne peut affirmer qu'une chose, à savoir qu'il doit être franchi ; et que le philosophe enfermé dans la subjectivité, ne le franchira pas. Jacobi est bien, quoi qu'il en dise, un philosophe de la subjectivité. Au lieu d'adopter le précepte gœthéen de l'action, ses héros se tourneront vers l'inaction. vers la stérilité de la belle âme, qui craint de se souiller au contact du réel (cf. *Phänomenologie*, p. 504).

Les philosophies de Kant, de Fichte, de Jacobi, n'arrivent à prouver que le non-être de cette raison qui au fond n'est qu'entendement (W., t. I, p. 4), qu'à diviser arbitrairement les choses et à nous faire voir-un au-delà que nous ne pouvons atteindre *(ibid.)*. Grâce à ces philosophies le non-être de l'*Aufklärung* devient système (p. 5), les séparations implicites dans celle-ci deviennent explicites, mais par là même ce système s'évanouira et nous révélera encore une fois l'opposition du concept et du réel (p. 10). « Ce qui reste au-dessus de cette finitude absolue et de cette infinité absolue, c'est l'absolu comme vacuité de la raison » et la raison s'exclut elle-même de cet irrationnel qu'elle appelle raison, parce qu'elle se le figure comme étant au-dessus de soi (p. 117) comme elle s'exclut de la nature qu'elle dépouille de tout caractère divin, dont elle fait un cadavre et le cadavre d'un être non racheté (p. 143). Ce sont là des philosophies de la réflexion, et la philosophie de Jacobi comme celle de Fichte est une théorie de la finitude (toutes ces finitudes sont absolues, dit Hegel, p. 153) et de la souffrance[1].

C'est ce que signifiait également Friedrich Schlegel quand il disait contre le *Woldemar* (voir Haym, *Rom. Schule*, p. 230) : « Le simple effort vers l'infini ne suffit vraiment pas. »

VII. — Les philosophies romantiques

Mais dans ces conditions, ne se cache-t-il pas au fond de la philosophie de Jacobi quelque chose qui n'est autre que le principe même du protestantisme ? Cette *Sehnsucht* qui semble se

1. Sur la belle âme, voir aussi W., t. I, p. 36.

diriger vers un objet éternel le possède déjà, en ce sens qu'elle sait que c'est là son objet éternel. La douleur et l'aspiration du protestantisme vont donc malgré tout dans la philosophie de Jacobi vers leur réconciliation, puisque l'aspiration trouve en elle-même cet au-delà auquel elle aspire. Il y a là une beauté plus réelle que celle de la belle âme. Mais elle reste encore purement endémoniste, et affectée de subjectivité chez Jacobi, et contradictoire en ceci qu'elle prend nécessairement la forme de la dialectique du sensible et de la philosophie du fini.

Ce qui lui manque, qu'est-ce, sinon la force de s'évader hors de la fausse individualité pour aller vers l'individualité véritable, celle qui est universalité ? C'est seulement ainsi que l'on pourra transformer en quelque chose de plus haut la douleur de l'aspiration religieuse, enfermée dans une individualité et une personnalité prétendues absolues mais essentiellement relatives (*Glauben*, p. 111, 112). C'est bien là le problème que se posaient les Jacobi et les Hamann (cf. Werke, t. XVII, p. 54 et 69) et que ce dernier seul parvint à résoudre. Malgré tout, de lui comme de Jacobi et de Herder on peut dire ce que disait Tieck dans la préface de *Der Autor*, p. 29 : « Ils n'étaient qu'un élément médiateur entre la religion et la culture, sans pouvoir et sans vouloir les relier l'une à l'autre. »

Nous disions qu'au fond, dans la philosophie de Jacobi, l'aspiration finit par trouver en elle-même cet au-delà auquel elle aspire. Mais en ceci consiste précisément la philosophie de Schleiermacher qui est celle de Jacobi, portée à une puissance supérieure. Le *Sehnen* devient un *Schauen* ; le monde n'est plus un amas de *ceci*, mais un univers ; la réalité devient vivante (*Glauben*, 112, 114). La philosophie de Schleiermacher nous fait assister à la transformation de l'effort incessant en une intuition, du malheur en une jouissance. Déjà nous voyons une union de l'en-deçà et de l'au-delà, du sujet et de l'objet.

Mais en réalité nous nous trouvons devant une doctrine qui apparaîtra suivant le point de vue d'où on la considérera comme un dogmatisme de la *Sehnsucht*, ou une sorte de virtuosité de l'inspiration religieuse ; nous retombons dans la subjectivité alors que nous croyons avoir l'intuition de l'univers dans sa vie ; nous restons malgré les apparences dans la sphère du fini ; c'est un art sans œuvre, loin d'être une œuvre constituée par l'art (*Glauben*, p. 113 et suiv.) ; et c'est un art où ne se sent pas le tragique de la religion ; il ne s'agit même plus du *Sehnen*, mais d'une sorte de dilettantisme du *Sehnen (ibid.)*.

Aussi, chez les romantiques, assistons-nous en général à une

séparation en deux de la conscience, à une destruction, à une déchirure de la vie qui veut aller au delà de l'entendement et pourtant ne peut se débarrasser de lui. Ainsi en est-il pour la belle âme d'un Novalis, bien différente de celle de Schiller ou de Gœthe qui savaient, ou croyaient savoir arriver au bonheur par l'effort moral ou la sagesse spinoziste ; ainsi en sera-t-il pour l'âme énergique d'un Kleist (cf. *Ueber Solger's Nachgelassene Schriften*, p. 500).

Nous n'avons prêté attention qu'aux philosophies qui prétendent partir du moi ; il est, nous l'avons dit, d'autres philosophies qui divinisent, qui absolutisent la matière. D'un côté comme de l'autre, puisque nous nous mouvons dans des finitudes subjectives ou des finitudes objectives, ou même dans des reflets qui iraient des unes aux autres, c'est toujours dans du fini, dans des finis que nous nous trouvons (*Differenz*, p. 196 et *Wesen der philosophischen Kritik*, p. 441) ; nous nions une des deux réalités essentielles ; et au fond, il importe peu de savoir laquelle des deux est celle que nous nions, car « ni le subjectif seul ni l'objectif seul ne remplit la conscience » (p. 215).

Toutes ces philosophies n'ont donc fait que donner une nouvelle forme à l'antique séparation ; de ces formes, il peut y en avoir une infinité ; chacune contient en elle le germe de sa mort (*Verhältniss*, p. 309).

Mais la présence même de ces séparations dans leur état de tension maxima indique que nous allons bientôt pénétrer à l'intérieur de la véritable philosophie ; jamais la séparation, jamais aussi le besoin de réunion n'ont été plus grands qu'à notre époque (*Differenz*, p. 187 ; *Wesen der philosophischen Kritik*, p. 44).

L'absolu de Schelling nous donnera-t-il la vérité ? Il apparaît d'abord à Hegel comme la réconciliation de la douleur fichtéenne avec l'objectivité kantienne (*Glauben*, p. 116). Hegel pense alors que la croyance nous fournira la réalité non-dualistique (*ibid.*, p. 135). Par ce qui nous semblerait aujourd'hui un paradoxe, il lui arrive d'opposer à la philosophie du devenir qui serait celle de Fichte la philosophie de l'être, qui serait celle de Schelling et la sienne propre (*ibid.*, p. 147). Il insiste sur la beauté de la nature et sur la réalité de l'esprit *(ibid.)*. A toutes les philosophies de la non-identité il oppose l'idée de l'union absolue (*Differenz*, p. 163), et de la non-subjectivité de la raison (*ibid.*, p. 182). Ici s'unissent l'un et le multiple, la conscience et l'inconscient, l'intelligence et la nature, l'idéal qui est liberté et le réel qui est une nécessité (*ibid.*, p. 195 et *Naturrecht*, p. 346) dans une intuition

qui est en même temps, dit Hegel, réflexion. L'unité de la nature est à nouveau sentie comme chez les Grecs ; bien plus, des phénomènes inconnus sont révélés qui nous font connaître sa vie. Et en décrivant le système de Schelling, c'est son propre système qu'il décrit : « Où on voit le mieux cette méthode du système qui ne doit être appelée ni synthétique ni analytique, c'est lorsqu'elle se révèle comme un développement de la raison, qui ne rappelle pas toujours en elle l'émanation de son apparence en tant que dualité (par là elle ne ferait que la détruire), mais se construit en elle jusqu'à une identité déterminée par cette dualité, et s'oppose de nouveau à elle-même cette identité relative ; de telle façon que le système avance jusqu'à une totalité objective complète, l'unit aux conceptions subjectives qui s'y opposent jusqu'à en faire une conception infinie dont l'expansion s'est contractée par là en même temps dans l'identité la plus riche et la plus simple » (p. 200). C'est alors que lui apparaît la valeur de l'histoire de la philosophie, qui est la philosophie même en tant qu'elle se retrouve dans les doctrines contraires au premier abord *(ibid.)*. C'est par elle, semble-t-il, que l'on pourra « construire l'absolu », non pas seulement du point de vue transcendental, comme la philosophie de Fichte (du moins Hegel le pensait à cette époque) y était parvenue, mais aussi du point de vue de l'apparence (p. 204).

La philosophie de Fichte met d'un côté la substance, de l'autre tout le reste. Faute d'avoir compris que la substance est aussi sujet, elle reste dans le domaine de la séparation, elle est un « mauvais idéalisme », et elle ne fait qu'appliquer au monde une formule qui visiblement est appliquée du dehors. Le point de vue de l'objet tel que l'a conçu Spinoza et le point de vue du sujet tel que l'ont conçu Kant et Fichte, n'y apparaissent comme conciliés que d'une manière qui reste superficielle (*Phänomenol.*, p. 13, 15).

Mais si nous ne sommes plus conduits avec Schelling à l'indéfini, nous sommes plongés dans l'abîme de l'infini, dans un infini qui sans être le mauvais infini est loin d'être le bon ; car à proprement parler, il n'existe pas. Au lieu de la répétition lassante du même, que ce soit le devoir ou l'être, nous avons la simple négation sans contenu. Nous sommes arrivés à cette indifférence formelle dont Hegel parlait en passant dans le *Naturrecht* (p. 362), qui laisse en dehors d'elle les différents, qui est puissance sans sagesse, quantité sans qualité intérieure ou infinité, essence sans forme, semblable à ce néant, à ce vide que selon Hölderlin les Orientaux adoraient sous le nom d'Isis (*Hypérion*, édit. Joachimi. II, 95). La dialectique de la conscience sensible nous met en présence d'une régression à l'infini, à la

Fichte. L'idée d'un intérieur de la force nous met en présence d'un absolu indifférent, à la Schelling. Dans ces deux dialectiques de la conscience sensible et de la conscience percevante, nous apercevons les deux malheurs de la conscience, qui ne semble éviter le mauvais infini que pour tomber dans l'infini vide, qui ne cesse d'anéantir le fini que pour faire de l'infini un néant. L'indifférence de Schelling est plus semblable qu'on ne le croirait d'abord au choc de Fichte, à la chose en soi kantienne. Comme Fichte et Jacobi. Schelling est un philosophe du subjectif ; comme Jacobi il est un philosophe de l'immédiat ; comme tous deux il apparaît finalement comme un philosophe de la différence[1]. Il aboutit à un mysticisme malheureux qui n'arrive pas à s'exprimer (cf. Rosenkrauz, p. 184). De telles philosophies sont profondes, mais d'une profondeur vide. Loin d'atteindre une chose en soi, elles atteignent une absence de chose. Il faudra remplacer l'immédiat indifférent de Schelling par une différence médiatisée qui seule nous permettra d'arriver à l'immédiat véritable. Et en effet, les deux critiques essentielles que l'on peut adresser à Schelling sont étroitement liées ; s'il n'a pas admis de supériorité de l'esprit sur la nature, s'il n'a pas établi de variété, de différences dans l'absolu, c'est qu'il n'a pas vu que l'absolu est esprit, c'est-à-dire puissance de différenciation et d'unification.

Après avoir lutté contre la philosophie de la réflexion, Hegel doit donc entreprendre une lutte contre la philosophie du romantisme (cf. Haym, p. 210). Et il sera amené à opposer à toutes deux la même idée de l'esprit sortant de lui-même pour mieux rentrer en lui, s'affirmant par sa négation. Les premiers livres de la *Logique* seront, par delà la description des catégories, un effort pour montrer que la réalité n'est pas indéterminée, comme le veut l'idéalisme de Schelling, n'est pas inconnaissable comme le veut l'idéalisme de Fichte, mais est une connaissance déterminée. Aux deux infinis qui ont pour essence l'un de fuir, l'autre de faire fuir la pensée, Hegel substitue l'infini véritable.

La conscience malheureuse, c'est donc le mauvais infini tel que la philosophie de Fichte amène à le concevoir ; c'est aussi l'absolu indifférent de la philosophie de Schelling. Tous deux sont des au-delà ; tous deux des abstractions, tous deux des produits d'une déchirure ; et on le voit nettement dans le *Premier système* pour la philosophie de Fichte ; l'idée du *Sollen* est liée à l'idée du *Jenseits* comme lui est liée l'idée du *Dieses*. Et dans la *Differenz*

1. Cf. Croce, p. 6.

on le voit pour la philosophie de Schelling (p. 177). « Du point de vue de la séparation la synthèse absolue est un au-delà, opposé à ses déterminations. L'Absolu est la nuit. » L'abîme du ciel comme la multitude des étoiles sont des infinis sans pensées ; fausse profondeur, fausse richesse. On voit ici une première fois se formuler le jugement de la *Phénoménologie* sur la « nuit où toutes les vaches sont noires », et la Lumière, continue Hegel, est plus jeune que la Nuit, et la différence des deux, aussi bien que le passage du jour hors de la nuit, est une différence absolue. Ainsi là même où Schelling ne saisit qu'indifférenciation de l'Absolu, Hegel voit des absolus qui sont des différences. Il montre donc que Schelling est bien plus fichtéen que Hegel ne le croit lui-même, puisque le but de son écrit est de faire ressortir la différence des deux philosophies ; au moment où il pense parler en ami de Schelling[1], déjà, nous semble-t-il, il se sépare de lui. Dès 1802, moment de la rédaction du *Premier système*, l'idée d'une opposition absolue dans l'absolu, d'une égalité des différences opposée à l'égalité de mort, la définition de l'infini comme une inquiétude, la substitution de l'*Aufheben* à l'*Aufgehobensein* distinguent profondément Hegel du philosophe de l'identité.

Il ne faudrait pas croire que ces doctrines, et particulièrement celles de Fichte ou de Jacobi, soient erronées ou plus exactement soient inutiles. Elles représentent le moment du sujet, moment essentiel, bien qu'il doive être dépassé (cf. II, 53 et *Philosophie der Religion*, t. I, 118). Il faudra retenir l'idée de subjectivité ; bien plus, il faudra savoir que la subjectivité est une idée (cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 519 ; *Philosophie der Religion*, t. II, p. 154, et Lasson, *Beiträge zur Hegel-Forschung*, cahier I, p. 62). Ces philosophies sont liées à la grande idée du Nord, au protestantisme (*Glauben*, p. 5). Le moment de la conscience malheureuse, c'est le moment du sujet comme sujet, et c'est la grandeur du monde moderne d'avoir poussé la subjectivité au point que d'une part elle est, en tant même que finie, infinie et que d'autre part elle s'oppose complètement à l'objectivité. C'est ici que la

1. Rosenkranz avait fait remarquer le passage où Hegel dit, p. 394 : « L'esprit est plus haut que la nature » (Rosenkranz, p. 178). Haym a bien mis en lumière les différences entre Schelling et Hegel : idée de la synthèse de la réflexion et de l'intuition absolue, idée de la notion comme contraire immédiat de soi-même (p. 212 de Haym), idée de l'esprit (*ibid.*). Cf. sur les différences entre Schelling et Hegel, G. Lasson introduction aux *Erste Druckschriften*, p. XXI, XXVIII, XLI. Tout en interprétant d'une façon un peu différente la tendance du passage, Kroner arrive à la même idée que celle que nous exposons, *Von Kant bis Hegel*, II, p. 164, 171. D'après lui, il faudrait de plus voir dans un passage de la même page une critique de la théorie de l'être schellingien, trop radicalement séparé du devenir. L'interprétation de Kroner est ingénieuse, mais semble un peu forcée.

séparation est la plus profonde, c'est ici que le monde se crée en un sens pour une deuxième fois, et peut-être par la philosophie de la notion tente de revenir à Dieu. Si l'esprit consiste à se saisir dans sa propre opposition à soi, nulle période n'est mieux marquée par son avènement que celle du subjectivisme absolu. Mais subjectivité et objectivité devront être profondément unies ; il s'agit de ne plus mépriser l'objectif comme s'il n'était rien (*Glauben*, p. 6) ; ou plutôt il s'agira pour Hegel à la fois de pousser au point le plus haut ces contradictions et d'unir ces termes opposés et par là même d'arriver à l'union de ce qu'il y a de plus profond dans l'antiquité païenne et dans le christianisme.

De là cette lutte menée contre le subjectivisme de Fichte comme contre l'objectivisme de Schelling, contre le dualisme de l'un comme contre le monisme de l'autre ; héritier de tous deux, mais luttant contre le caractère partiel de l'un et de l'autre, ce n'est qu'en les unissant — après les avoir transformés, qu'il trouvera la synthèse du christianisme et de l'antiquité, en même temps qu'il arrivera à unir l'affirmation schellingienne de l'identité et l'affirmation fichtéenne de la non-identité[1], à penser à la fois dans leur union et leur distinction la différence et l'indifférence (cf. Kroner, II, p. 259). Et l'on aura alors élevé la subjectivité au stade de l'esprit, alors que précédemment la subjectivité était sans esprit (cf. *Philosophie der Religion*, II, p. 156)[1]. On aura intégré la philosophie de la substance dans une philosophie du sujet.

C'est donc le cri de la conscience malheureuse que nous avons entendu sans cesse, ce tourment *(Qual)* de la nature meilleure souffrant de cette limitation ou de cette opposition absolue et s'affirmant par l'aspiration de l'effort, par la conscience de la limitation (*Glauben*, 15).

C'est bien le cri d'un blessé, déchiré par sa blessure, celui d'une totalité brisée (p. 17). Cette douleur infinie, c'est la profondeur pure de l'âme (cf. *Philos. der Religion*, II, 230).

L'œuvre de la philosophie consistera à introduire dans un ensemble, « toute l'énergie de la souffrance et de l'opposition »

1. Il y a, comme Hegel le disait dans *Glauben und Wissen*, p. 7, un *Sehnen* qui est beau ; et c'est, malgré les apparences, celui qui possède le caractère de l'opposition absolue. Il y a une belle subjectivité, p. 10, et elle est liée à la poésie de la douleur *(ibid.)*.

Enfin, cette idée même de la non-identité, de la différence que Fichte maintient si fortement alors même qu'il ne le veut pas, est une idée précieuse et vers laquelle, en un sens, Hegel tendra à revenir.

Les deux idées de négativité et de subjectivité sont d'ailleurs liées, et STIRLING 'a bien vu (*Secret*, II, p. 58).

(Rosenkranz, p. 141). La réflexion sur la négation, sur « le rien absolu que la philosophie doit reconnaître avant tout » (I, p. 133). et la réflexion sur la douleur sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre dans la philosophie de Hegel, sont en réalité un seul et même moment. La philosophie ne mettra pas hors d'elle l'opposition et la souffrance (cf. Kroner, II, p. 216), elle les conservera au sein d'elle-même, comme éléments de son affirmation et de son bonheur. La négation, le contradictoire, le mal seront nécessaires à la position de l'esprit, seront l'esprit lui-même dans son mouvement, niant sa négation. La vie de l'esprit sait supporter la mort et se maintenir en elle. Et c'est par là que l'on dépasse les conceptions purement philosophiques et que l'on arrive à la religion (cf. I, 147). Plus l'esprit sera étonné profondément sur soi, plus l'opposition sera grande. Et sa profondeur pourra se mesurer à la grandeur de sa contradiction. Mais, comme à la fin de l'Empire romain, la tension même des oppositions fera apparaître l'unité.

DEUXIÈME PARTIE

I. — La mort de Dieu

A la fin de l'Empire romain, à la fin du XVIII^e^ siècle, le moment est venu où le malheur, la séparation ont été sentis comme constituant l'essence de l'homme.

La religion devra être la destruction de ce qui est purement objectif et de ce qui est purement subjectif, pensait Hegel lorsqu'il rédigeait en 1800 le *Systemfragment* (Nohl, p. 350). Dès ce moment, en tout cas dès 1802, il prend une claire conscience des exigences logiques de sa philosophie religieuse : « La tâche de la philosophie consiste à unir ces oppositions, à placer l'être dans le non-être comme devenir, la séparation dans l'absolu comme apparence de l'absolu, le fini dans l'infini comme vie » (*Differenz*, p. 177). Par l'idée d'apparence, la conscience malheureuse, séparée, s'intégrera à l'absolu comme par l'idée de mouvement le non-être s'intégrera à l'être.

D'autre part, s'il est vrai que l'infini est la contradiction absolue, comme le dit Hegel dès son *Premier système* (p. 22, Ehrenberg) et s'il est vrai que le fini contient lui aussi essentiellement des contradictions et que la conscience, la vie sont les contraires d'elles-mêmes, ne peut-on par là même être amené à l'idée d'une parenté profonde entre le fini et l'infini ? Et n'est-ce

pas ce que Hegel entendait, lorsqu'il écrivait à propos de Schelling (XV, 662) : « On devrait montrer au sujet du fini lui-même qu'il contient en lui la contradiction et qu'il se fait de lui-même un infini » (cf. Rosenkranz, p. 90)? C'est alors que l'on obtiendrait le fondement philosophique du système de l'identité, par là même qu'on aurait vu que logiquement l'essence de l'objectif consiste à se transformer en subjectif et inversement[1]. Le fini lui-même est vie ; et c'est pourquoi il peut se transformer de vie finie en vie infinie (p. 347). La mobilité même du fini nous montre que sa vérité est l'infini.

Mais, pour parvenir ainsi à la véritable universalité, il faut d'abord que l'homme prenne conscience de son individualité, et ainsi nous retrouvons toujours la nécessité de la conscience malheureuse, de cette conscience qui pense en termes de sujet et d'objet, et qui finalement ne voit partout et en elle-même qu'objets inertes ou bien qui ne voit partout qu'elle-même comme pur sujet ; de cet enfer dont on peut repasser les portes, et dont les flammes se transformeront en auréoles.

Hegel devait approfondir en même temps les deux idées de la conscience malheureuse de l'univers et de la conscience malheureuse de l'homme. Il oppose à une conception gœthéenne de l'unité de la nature la vision des individualités diverses dont Schiller a parfois donné l'idée. « Intérieurement les vivants sont cela même (cette nature une), mais ils ont une absolue extériorité de l'être les uns par rapport aux autres. Chacun est pour soi-même, et le mouvement des uns par rapport aux autres est un mouvement absolument contingent. Dans cette vitalité isolée, chacun se présente contre les autres avec un droit égal... La contemplation à laquelle ils se livrent est une douleur palpitante » (Rosenkranz, p. 187.)

Loin d'être ce monisme donné de prime abord et tiré comme à bout portant (pour reprendre une expression hégélienne) que se représente le pluraliste, le monisme de Hegel est une doctrine ou plutôt une façon de vivre à laquelle on arrive seulement à condition de partir d'un pluralisme profond.

On voit alors comme il est injuste de dire que Hegel a manqué du sens du péché. On pourrait le croire en lisant certaines affirmations dogmatiques sur la rationalité de l'univers ; mais si on suit les chemins par lesquels passe Hegel pour arriver à ces affirmations, on se rend compte qu'au centre de sa philosophie est

1. En fait, un infini qui ne fait que s'opposer au fini est aussi fini que lui, *Glauben* p. 14. Il faut qu'il détruise *(vernichten)*, qu'il consomme *(aufzehren)* le fini (p. 16 et 17) et qu'en même temps il le conserve.

l'idée de conscience malheureuse, l'idée du péché, comme l'avait vu Goschel.

Le péché est racheté par la mort d'un Dieu. Cette réflexion sur la mort de Dieu est un des points dont est partie la méditation de Hegel comme celle de plusieurs des romantiques allemands. C'est ici que l'histoire de la pensée humaine nous fait soudain remonter jusqu'à l'histoire de la divinité. Le ciel se mêle à la terre ; et la théologie à l'histoire. Sans doute, Hegel n'a pas accepté d'abord, même pour l'interpréter, le dogme chrétien (ex., p. 150, 155). Mais bientôt le « mystère de Jésus » lui apparaît comme la croix où s'écartèle la raison humaine et où s'unissent sinon peut-être deux natures, du moins deux aspects de la nature. « Nous ne pouvons l'effacer de notre esprit, cette dualité des natures. » Un individu a été choisi qui porte toutes les douleurs du monde. Cet individu est Dieu. Non seulement le Dieu a un visage humain comme dans les religions antiques, mais ce Dieu est homme. Recourons pour illustrer les idées de Hegel à quelques-uns de ses écrits postérieurs. Ce n'est pas seulement dans le christianisme qu'est présent pour Hegel comme pour Creuzer ce moment de la douleur, ce moment de la mort qui n'atteint plus seulement les formes extérieures de la divinité comme dans le brahmanisme, mais Dieu lui-même. Ainsi dans la religion d'Adonis (*Philosophie der Geschichte*, édit. Reclam, p. 261) : « On institue une douleur universelle ; car la mort devient immanente au Divin et le Dieu meurt. » Ainsi dans la religion d'Osiris où le Dieu meurt et ressuscite (*Phil. der Religion*, I, 354, 355 et édit. Lasson, II, 1, p. 207-209). Mais la Syrie, l'Égypte n'eurent que le pressentiment de ce dont la Judée au temps de l'empire romain conçut l'idée. Avec le christianisme, la mort devient le moment de la négation sentie dans son essence, « une mort de l'âme qui peut se trouver par là comme le négatif en soi et pour soi, exclu de tout bonheur, absolument malheureux » (*Esth.*, II, 127, 128). Et en effet ici encore l'idée de conscience malheureuse est liée à l'idée de subjectivité. Dans la douleur l'homme ressent sa subjectivité (*Phil. der Geschichte*, p. 261), de même que la mort est l'image de la négativité de la raison. La sérénité grecque est quelque chose de fini, de limité. Avec le christianisme, ses collisions, ses déchirements, naît toute une gamme de passions (*Esth.*, II, p. 131). Mais en même temps une plus haute sérénité prend forme ; la mort ne se comporte négativement que par rapport au négatif (cf. *Esth.*, II, p. 128) ; elle supprime seulement ce qui est néant ; elle est la médiation, la réconciliation du sujet avec l'absolu ; niant le négatif, elle

est l'affirmation de l'absolu. Ici enfin nous voyons que la conscience malheureuse engendre la conscience du bonheur[1]. C'est dans le sentiment même de la perte de la vie que nous prenons conscience de la valeur et de l'existence profonde de cette vie et que nous jouissons d'elle.

Car ce qui est mort, c'est le manque de vie. Le Dieu qui est mort est précisément le contraire du Dieu mort : il est ressuscité. Et c'est la mort qui est morte.

Ce n'est pas une autre idée qui est exprimée dans le passage du *Naturrecht*, p. 370. « Cet absolu négatif, la pure liberté, est dans son apparition la mort. »

C'est là l'aspect de la raison que l'on peut appeler négatif ou destructeur (Rosenkranz, p. 191).

Cette négativité dont parle Hegel, c'est finalement la mort[2]. Un disciple de Hegel, nous rapporte Rosenkranz, pendant une leçon où le maître faisait voir les systèmes se détruisant les uns les autres, se succédant les uns aux autres, disait de lui : « Voyez, cet homme est la mort elle-même, c'est ainsi que tout doit périr. »

Mais cette mort, eût ajouté Hegel, est nécessaire au renouvellement de la vie, est liée à la résurrection. Telle est la justice de Dieu, qui sans cesse met en relief le côté négatif de chaque chose qui se produit (Rosenkranz, p. 192). Telle est la mort, le maître souverain (*Phänomenologie*, p. 148, 446), la généralité qui tue, suivant le mot de Gœthe dont on a rapproché à bon droit la pensée de Hegel (Kroner, II, p. 392), la négation du fini, ou encore, comme l'a pensé Novalis, la marque de l'apparition du spirituel au sein de la matière (cf. *Phänomenologie*, p. 336).

La mort, dit Hegel, a pris avec le christianisme un sens nouveau. Elle n'est plus « le beau génie frère du sommeil » (Nohl, p. 47 et 359) tel que le voyait un Lessing. L'idée de tombeau a revêtu une tout autre signification que chez les Grecs. L'enthousiasme religieux, disait Hegel dans son écrit sur le christianisme (p. 341), cherche dans la mort à se délivrer de l'opposition de la personnalité.

L'effort du chrétien consistera à transformer en béatitude la *Sehnsucht* religieuse (*Glauben*, p. 111), le sérieux tragique de la religion (*ibid.*, p. 113). Le christianisme approfondit à un tel point l'idée de douleur religieuse, qu'il en fait non seulement la mort de l'homme, mais la mort de Dieu ; et par là même, non

1. Cf. Ehrenberg, *Disputatio*, p. 175 : Avec les concepts sans contradiction des Grecs, on ne peut trouver aucun mot pour la croix et sa vérité contradictoire. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 144 ; *Geschichte der Philosophie*, III, p. 134.

2. *Philosophie der Religion*, I, p. 107, 352. *Phänomenologie*, p. 336, 590.

seulement la vie de l'homme, mais la vie de Dieu. L'art romantique est dominé par cette exacerbation de l'élément subjectif[1], par cette subjectivité absolue et ce sacrifice de la subjectivité absolue qui sont négativité absolue, par l'idée du Dieu sujet se soumettant à la mort (*Esth.*, II, p. 127) que Hegel conçoit d'une façon assez analogue à celle de Schelling.

Et l'on se trouve assez près de certaines idées que Hegel exprimait, en un langage polythéiste, dans une poésie dédiée à Hölderlin : « Car les immortels, ne s'appauvrissant pas, ne s'abaissant pas, se donnent à la terre et vivent en elle. » Nous ne croyons pas, comme Dilthey le dit, que ses vers soient « faits en passant » et ne traduisent qu'une idée sans importance, non plus que le suivant : « L'esprit s'unit à la nature, mais point trop vite ni sans initiation. » Comme le dira Hölderlin : « Le suprême ne veut pas tout en même temps. »

De là, l'aspiration romantique de cette tristesse devant la mort et le sacrifice divin (*Verhältniss*, p. 319) par laquelle l'âme ayant allumé sa torche à la montagne en feu, parcourt, semblable à Cérès, tous les lieux de la terre, fouille les profondeurs et les hauteurs, en vain, pendant si longtemps. Mais un jour vient où elle arrive à Éleusis et se délivre ; et le soleil, qui voit tout, lui révèle que Hadès est le lieu qui retient le bien suprême. Mais le bien suprême remonte vers la lumière.

Comme le dit fort bien Royce, « le vide même du sépulcre montre que si le Seigneur ne se trouve pas ici, c'est qu'il est ressuscité » (*Lectures*, p. 183).

Ce qui faisait la terreur des marins grecs, ce qui fait encore la terreur de Nietzsche, c'est ce qui cause la joie même de Luther dans son hymne : Dieu lui-même est mort.

Le Faust de Gœthe est la personnification de cet antéchrist qui est au fond de l'âme humaine et qui cherche en vain à éterniser un instant qui soit beau. Le Christ rend temporel, en quelque sorte, l'instant de l'éternité, pour le renfermer à nouveau dans l'éternité.

Cette dure parole : Dieu lui-même est mort, est en même

1. La conscience humaine a été jusqu'au point de la subjectivité la plus extrême pour en faire l'universalité la plus ample, et c'est en quoi consiste la révélation chrétienne. Elle est l'hégémonie et l'apothéose de la subjectivité. Cette apothéose consiste en ce que l'être en soi se transforme en un être pour soi, en une essence absolue.

Et après s'être délivré de sa généralité en tant qu'opposée à la particularité, Dieu se délivre de sa particularité en tant qu'opposée à la généralité. Cette mort est la négation de la négation, donc affirmation et médiation (*Phil. der Religion*, II, 240, 253.) Les deux extrêmes de la généralité la plus large et de la particularité la plus précise sont unis (*ibid.*, 261).

temps, nous dit Hegel, la parole la plus douce. La même transformation des thèmes les uns dans les autres se fait sans cesse entendre. Du point de vue de l'esprit qui déjà se sent divin, cet aspect de Dieu qui paraissait s'être séparé de lui se réconcilie avec lui ; le sensible devient quelque chose d'universel ; sa mort est sa résurrection en esprit. Cet « être autre », cette présence sensible est reprise, niée, devient quelque chose de général et s'unit à l'essence même (*Phänomenologie*, p. 584). En partant de l'individualité on arrivera à la généralité de l'esprit « qui vit dans sa communauté, y meurt tous les jours et tous les jours y ressuscite »[1]. Nous l'avons vu, ce n'est plus alors la mort, au sens propre du mot ; mais la mort de la particularité qui ressuscite dans l'universalité *(ibid.)*, ou si nous la considérons de l'autre côté, la mort de l'abstraction, de la division de l'essence divine (p. 590)[2], la négation de la négation et la mort de la mort.

Toute la région vague du *Meinen* arrive à nier sa particularité et parvient à la pensée qui est généralité. La particularité *pensée* s'évanouit ; mais par là même qu'elle est *pensante*, la particularité cesse de pouvoir complètement s'évanouir. Le Christ n'est-il pas la particularité pensante par excellence, particularité qui est mise à mort sur le Golgotha, pensée qui soutient le monde ?

Dans l'Olympe antique nous trouvions une individualité qui s'attachait d'une façon non essentielle à l'essence et restait inessentielle. Ici, par un fait ontologique, la pensée s'attache à l'être particulier lui-même. Le *ceci* devient une essence générale, et dont la négativité n'est plus la négativité stérile du sensible, mais la négativité féconde de la pensée. L'esprit est réel. La mort du Christ apparaît dès lors comme d'une part la transposition du sensible où celui-ci s'évanouit, mais d'autre part aussi comme le symbole de la dialectique de l'intelligible où les moments de ce dernier sont conservés.

Par l'idée de la mort de Dieu nous réalisons pleinement, ainsi que nous l'avons fait pressentir, l'idée de la vie de la notion. Le langage de Dieu, disait Hölderlin, est son devenir et sa perte. Et de même Hegel : « Fleurir et se flétrir se tiennent étroitement. » L'éternelle incarnation *(Menschwerdung)* de Dieu (*Differenz*, p. 269, *Glauben*, p. 147 ; *Verhältniss*, p. 311) est un symbole de ce qu'est l'universel concret. Elle est de même que « la production du Verbe au commencement », l'accomplissement

1. Cf. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode*, p. 287, 294.

2. Cf. *Œuvres*, t. VI, p. 231. L'universel dans son sens vrai et inclusif est une pensée qu'il a fallu des milliers d'années pour acquérir et qui n'a reçu sa pleine signification que par le christianisme, cité ROYCE, *Lectures on Modern Philosophy*, p. 223.

de l'Absolu (*Differenz*, p. 269). L'infini revêt le caractère du fini (*Verhältniss*, p. 311). Le christianisme est avant tout pour Hegel comme pour Novalis une religion de la médiation et de la mort. Par là même il est pour lui la religion de la notion. Bien plus, il nous fait comprendre par la croyance en une descente du Christ sur la terre ce qu'est le passage de la philosophie de l'esprit à la philosophie de la nature, ce que Hegel appellera la « première décision de l'idée de se déterminer comme idée extérieure ».

L'incarnation nous met en présence de l'immuable qui est par lui-même quelque chose de général ; et cet immuable revêtant le caractère de l'individualité, ce caractère même devient quelque chose d'universel. La substance est sujet. Le monde entier, pour Hegel, grâce à l'incarnation, et d'une façon générale grâce aux croyances du christianisme — car pour Hegel il semble bien que les idées de création et d'incarnation soient liées — le monde entier est reconstruit, délivré, sanctifié, divinisé (*Phänomenologie*, p. 166) (*Glauben*, p. 147), d'une façon imparfaite encore, il est vrai. Par là même que le monde s'anime, l'esprit s'incorpore[1].

Les mystères de Cérès et de Bacchus où le vin et le pain n'existent réellement que comme choses matérielles sont la préfiguration du mystère chrétien (*Phänomenologie*, p. 543), mais ils ne sont que cela ; nous n'avons ici la « corporalité » que comme moment abstrait, encore séparé de l'esprit. Et si beau qu'il soit, le dernier des lampadophores qui tend la lumière le plus loin, plus beau que toutes les statues, car il est le mouvement lui-même, n'est encore que l'homme au plus haut point de son efflorescence ; il n'est pas l'homme divinisé (*ibid.*, p. 544). Et si nous passons de l'œuvre d'art vivante à l'œuvre d'art qui parle, si nous essayons d'unir dans le drame ce que Nietzsche appellera l'élément dionysien et l'élément apollinien, de telle façon que l'on atteigne à une sorte d'enthousiasme transparent, nous n'avons

1. Cf. LASSON, préface à la *Logique*, XXVII. Cf. SCHELLING, t. VIII, p. 289 sqq., t. IX, p. 296 sqq. Cf. DILTHEY, p. 263. Sur l'importance des idées théologiques pour l'idée de la formation de la Nature et de l'Esprit, cf. DILTHEY, p. 248, et STIRLING, *Secret*, I, 148. DILTHEY, p. 263, montre comment Schelling était d'accord avec Hegel : le rôle de la contradiction douloureuse, de la séparation est mis en lumière dans le *Bruno*. Dilthey note chez lui l'idée d'un Dieu souffrant et soumis aux déterminations temporelles. Chez Fichte on pourrait étudier l'oscillation entre une conception spinoziste et une conception dualiste et presque böhmienne. Plus tard (1881) les *Weltalter* de SCHELLING exposeront des idées qui, suivant la façon dont on les envisage, se rapprochent de celles de Hegel ou de Schopenhauer. Cf. HÖLDERLIN, lettre du 24 décembre 1798 à son frère. Voir également plus tard, chez Solger, l'utilisation des idées de limitation de Dieu par lui-même, de séparation dans le divin, de sacrifice de Dieu et de mort de la mort.

pas encore atteint la religion révélée. Du moins, passant de l'épopée à la tragédie, où le héros est le médiateur, mais un médiateur frustré et trompé, entre Dieu, substance générale, et les individus, sujets particuliers, puis par la comédie qui, transformant les dieux en nuées, fait voir l'unité de l'homme et du destin — la religion de l'art permet d'aller du stade de la religion de la substance à celui de la religion du sujet. Le moi n'est plus un accident de l'être conçu comme une statue de marbre ; c'est l'être qui est un accident du moi, conçu comme au-dessus de l'espace et du temps. La conscience malheureuse est la prise de conscience de ce tragique qui est au fond de la comédie, de cette amertume de tous les grands comiques en tant qu'ils sont les destructeurs de toute certitude. La personnalité est devenue sans valeur — l'âme de l'œuvre d'art a fui. Alors apparaît la plus grande tragédie, celle qui vient du fait que Dieu lui-même est mort. La perte de toute certitude, l'idée du malheur absolu, l'idée de la mort de Dieu, sont une seule et même idée.

Toutes les formes de la conscience, conscience sensible, stoïcisme, scepticisme, attendent en cercle autour du berceau de la nouvelle attitude de l'esprit. Au centre de ce cercle est la douleur de la conscience malheureuse dont les formes précédentes ne sont que les éléments désagrégés ; et c'est d'elle que naît le dieu nouveau. Toutes choses ont pour elle perdu toute signification, et même elle-même. Mais c'est dans cette détresse qu'elle va recevoir le don le plus grand[1].

Jésus est le frère de Dionysos et d'Héraklès, dira Hölderlin. La divinité d'Héraklès s'allume aux flammes du bûcher comme celle de Jésus sort du sépulcre. Que la ressemblance cependant ne nous cache pas la différence. Si l'on élève des autels à Héraklès, c'est au héros qui a cessé de lutter, sans doute, mais qui est la forme même du courage. Au contraire pour Jésus, ce n'est pas au héros, ce n'est pas au Dieu, ce n'est pas seulement à celui qui a resurgi le troisième jour que l'on dresse des autels ; on prie également celui qui a été pendu sur la croix. « Monstrueuse liaison », mystère central du christianisme que dans quelques-uns de ses premiers fragments Hegel s'est refusé à accepter, de même qu'il repoussait l'idée de sacrifice, si importante pour lui plus tard. On adore un Dieu, mais si courageux qu'il soit, on l'adore dans sa faiblesse. Bientôt Hegel va comprendre le sens de cette liaison. Tout ne doit-il pas souffrir ? se demandait Hölderlin. « Et plus un être est élevé, plus profonde doit être sa douleur. La nature divine

1. *Phänomenologie*, p. 265 sqq.

ne souffre-t-elle pas ? » (*Hyperion*, édit. Joachimi, IV, 147.) Sans mort, il n'est pas de vie[1].

Cette mort de Dieu donne toute sa signification à la souffrance humaine, et la souffrance humaine est la douleur infinie, est la preuve de l'infinité divine, qui unit les contraires entre lesquels l'esprit humain est divisé.

N'est-ce pas la même idée qui est exprimée dans un des passages les plus obscurs de Hölderlin ? Il y décrit (t. III, p. 322) la lutte et « la mort de l'Individu, c'est-à-dire le moment où l'organisé dépose son moi, son existence particulière, qui était arrivée à une acuité extrême — où l'inorganisé[2] dépose sa généralité, non pas comme au début dans un mélange idéal, mais dans le combat réel, dans le combat le plus énergique, puisque le particulier contre l'extrême de l'inorganisé doit sans cesse tendre activement à se généraliser, doit sans cesse s'arracher de son centre, et que l'inorganisé contre l'extrême du particulier doit toujours plus se concentrer, toujours plus gagner un centre et se faire le plus particulier — moment où par conséquent l'organisé devenu inorganisé paraît se retrouver et retourner en soi en se maintenant attaché à l'individualité de l'inorganisé et où l'objet, l'inorganisé semble se retrouver, en trouvant dans le même moment où il assume l'individualité l'organisé au point le plus extrême de l'inorganisé, de telle façon que dans le même moment, dans cette naissance de la plus grande hostilité, la plus grande réconciliation paraît se réaliser ».

L'idée de la mort de Dieu, et par conséquent de la vie de Dieu, de la dialectique divine où la mort se transfigure en négativité[3], se rencontre ici avec la formation de l'idée de la notion, telle que la fournit la réflexion sur la conciliation avec le destin. Les plaies qui saignent au flanc du Christ, les contradictions essentielles à la raison, il semble que Hegel les voie parfois comme une seule et même blessure[4]. C'est un même mot qui donne la solution des deux problèmes, qui ne sont deux qu'en apparence, de la conscience malheureuse et de l'intelligence abstraite. Et cette conciliation se fait au moment des oppositions les plus profondes (*Geschichte der Philos.*, III, p. 684-689) et au point même de la

1. Cf. Bettina von Arnim, *Die Günderode*, p. 243. « Car toute vie dans la parole, dans le corps, est résurrection (en vie, en fait) qui seulement peut sortir de celui qui a été frappé à mort. La mort est l'origine de la vie. » Cf. Hegel, *Philosophie der Religion*, II, p. 78, 80, 81, 234, 235, 236.

2. Sur l'inorganisé, cf. *Phaenomenologie*, p. 23. Hölderlin entend par là l'élément chaotique supra-individuel des choses.

3. *Phänomenologie*, p. 589-590.

4. Cf. B. Heimann, p. 323.

plus grande hostilité des deux natures, signifiant par là que la loi logique niant la contradiction est dépassée, et remplacée par une loi qui l'affirme.

Ce n'est pas seulement le Christ qui meurt, mais c'est aussi, c'est bien plutôt le Dieu abstrait. L'idée du « Dieu lui-même est mort » signifie donc au premier abord sans doute que le sujet, la personne qui est le Christ, est morte ; mais plus profondément, elle signifie que le Dieu abstrait n'est plus ; la mort signifie la généralité de l'esprit, dont la mort et la résurrection au sein de la communauté qu'il engendre, et qui à son tour l'engendre, est éternelle.

Ce qui est le pur subjectif tend à s'objectiver, devient langage, temple, fête, individu. Mais il vient un jour où la force de la subjectivité brise cette objectivité née d'elle, et ressuscite. « La souffrance qui résulte du fait que Dieu lui-même est mort est la douleur de l'enfantement de l'âme qui se sanctifie et s'élève vers Dieu. » Jésus a senti cette douleur et a eu conscience à la fois de son délaissement et de sa glorification. Et c'est cela qui fait l'essence même de la religion, cette conscience de la plus grande souffrance et par là même cette réconciliation avec la souffrance[1]. Ainsi la réflexion de Hegel sur la souffrance et sa réflexion sur l'esprit se rejoignaient. L'esprit consiste à produire du différent qu'il se concilie, la religion consiste à produire une douleur qu'elle se concilie. Cette possibilité d'un apaisement infini, après une opposition infinie, telle est la religion, tel est l'esprit pour Hegel[2].

Envisageant d'une façon plus particulière Empédocle tel qu'il le conçoit, Hölderlin a montré dans des pages étranges qui poussent aussi loin que possible l'effort pour transformer les contraires les uns dans les autres, comment son art d'être à l'aise dans le monde des objets, de faire de l'objet un sujet et du sujet un objet, son art d'exprimer l'inexprimable et de prendre conscience de l'inconscient en rejetant d'autre part le conscient dans l'inconscience, comment sa surabondance d'intériorité s'expliquent par l'hostilité et la plus grande discorde où les extrêmes dans leur extrémité même entrent en contact (t. III, p. 324, 325, 330). Empédocle voit comme réalisée et vit dans ses profondeurs la philosophie de l'identité de Schelling ; mais ce bonheur même né de la tension des extrêmes et du malheur cause à son tour le désastre de sa destinée, car les Agrigentins ne peuvent recevoir la bonne nouvelle ; il succombe, et si, d'un point de vue

1. *Phil. der Religion*, II, p. 134.
2. ROSENKRANZ, p. 135 sqq.

supérieur, c'est d'un tel malheur que naît le bonheur le plus haut, on peut dire aussi que temporellement c'est le fait qu'il a vu l'idée du plus grand bonheur, qui est la cause de son malheur. Le poète ne peut être que le prophète malheureux d'un temps qui s'éloigne toujours.

Hölderlin avait fait voir la défaite nécessaire du héros et du saint, du Dieu même dont il nous avait présenté l'apparition au moment où l'organisé et l'inorganisé se rencontrent. Comme les dieux ses frères, Bacchus, Hercule ou Jésus, Empédocle est fait pour le sacrifice : le sacrifice par lequel l'homme tout entier devient le lieu visible où le destin de son époque semble se résoudre, où les extrêmes semblent s'unir, mais où ils sont unis d'une façon trop intime pour nous. Par là même cet individu divin doit disparaître « dans un acte idéal », car cette union, qui résoudra les contradictions, est ici prématurée, elle ne peut se réaliser d'une façon visible et individuelle ; le général ne peut se résoudre dans une personnalité éphémère, et la vie d'un monde périr au sein d'un individu (t. III, p. 327). De là le caractère tragique de ces destinées héroïques qui sont des essais pour éclaircir le problème du destin, mais qui restant des destinées particulières, temporaires, ne peuvent donc l'éclaircir d'une manière universelle ; de telle façon que celui qui résout le plus complètement le problème du destin est, dans ces essais mêmes de solution, marqué pour le sacrifice (*ibid.*, p. 328). Comme l'ici et le maintenant se suppriment dans la dialectique hégélienne, le héros qui vient ici et maintenant, en un lieu et un moment apporter le salut, se supprime pour Hölderlin comme pour Hegel et s'immole en sacrifice aux forces suprêmes (*ibid.*, p. 328 et 333).

Plus que la vie d'un homme divin, plus que la vie d'un Dieu, c'est donc la mort de Dieu qui apportera la réconciliation vraiment divine. « Car l'union n'est plus dans l'individu, et par conséquent n'est plus trop intérieure puisque le divin n'apparaît plus d'une façon sensible. » L'individualité est dès lors devenue calme généralité, jetant un regard serein sur l'inorganisé lui-même transformé.

L'esprit est la force absolue pour supporter cette douleur, c'est-à-dire pour unir les deux éléments et pour être dans cette unité (*Phil. der Religion* II, 240). Ici en effet apparaît l'amour dans la douleur (*ibid.*, 261) et la rose sur l'arbre de la croix, c'est-à-dire comme l'a montré G. Lasson, la raison surmontant les contradictions. Par la souffrance infinie l'esprit qui prend conscience de son infinie négativité, se la révèle et se révèle lui-même comme étant positivité. La souffrance de l'âme est le

témoignage de l'esprit (*Phil. der Religion*, II, 258 et II, 242).

D'après ce que nous avons vu, l'idée du Christ et la notion hégélienne s'identifient ; le Christ est un individu qui est une généralité ; la notion meurt pour renaître ; la vie de l'esprit, c'est celle qui porte et maintient en soi la mort (*Phänomenol.*, p. 26 ; *Philosophie der Religion*, II, 240).

Le Christ est la notion, telle que le monde moderne la comprend, non pas un ensemble de particularités peu à peu élevées jusqu'à l'infini, suivant la conception du monde antique, mais une généralité qui prend corps (cf. *Phänomenologie*, p. 27). Grâce à l'idée du Dieu qui vit et qui meurt, nous avons l'idée de l'universel concret, de cette union du fini et de l'infini qui est la vie (Nohl, p. 309).

Par sa perte même, la substance, sous la forme inerte de laquelle se présentait d'abord l'esprit, est devenue sujet ; le sujet est devenu substance vivante et objet[1]. L'au-delà de Dieu est supprimé[2] ; c'est l'inspiration, la spiritualisation qui triomphe grâce à l'incarnation même[3]. La mort de la nature est l'apparition de l'esprit. Il y a dès lors adéquation du moi et de l'essence. L'individuel s'est vidé de son unicité ; et l'universel de sa généralité[4]. On semble retrouver, mais avec une profondeur incomparable, l'idée grecque d'une substance individuelle ; en réalité, on la dépasse infiniment (cf. *Geschichte der Philosophie*, III, p. 112-115). Il y a unité de Dieu le père et de l'homme le fils.

Hegel, nous l'avons vu, avait d'abord pensé qu'il faudrait unir la sérénité grecque et la douleur infinie du christianisme (cf. Rosenkranz, p. 168[5]) ; le christianisme, disait-il alors, était un chemin vers la perfection, mais non la perfection elle-même ; il distinguait l'évangile éternel et la religion chrétienne. De même Hölderlin parlait de la nouvelle église, la plus jeune et la plus belle fille du temps (*Hyperion*, édit. Joachimi, I, 54), du nouveau royaume de la nouvelle divinité (*ibid.*, II, 71), de la nouvelle période de l'histoire (*ibid.*, II, 79, 80 et 100).

Finalement chez Hegel comme chez Hölderlin, la révélation chrétienne apparaît comme un approfondissement de la révélation païenne, comme une réconciliation plus profonde de l'infini et du fini. L'œuvre du philosophe ne peut d'ailleurs s'arrêter ;

1. *Phänomenologie*, p. 566, 590.
2. *Philosophie der Religion*, II, p. 240.
3. *Phänomenologie*, p. 290 sqq.
4. *Ibid.*, cf. KRONER, II, p. 412.
5. Cf. KRONER, II, p. 231 et 237 qui soutient, d'ailleurs non sans quelques restrictions, qu'il ne s'agit pas d'une troisième religion, mais d'une philosophie.

revivant sans cesse ces deux expériences de l'humanité, le paganisme et le christianisme, il les approfondit l'une par l'autre, exaltant et pacifiant tour à tour les éléments qui font leur beauté, complétant l'une par l'autre la vision spirituelle de la Judée et la vision sensible de la Grèce.

C'est ainsi que l'art chrétien peut unir à l'effort de l'art symbolique pour exprimer quelque chose qui dépasse tout symbole, celui de l'art classique pour enclore l'idée en une personne humaine. La personne humaine devient l'expression d'une douleur infinie ; et l'art symbolique comme l'art classique sont dans le christianisme à la fois dépassés et conservés.

Nous sommes arrivés à concevoir la possibilité d'un moment où l'aspiration, l'énergie de l'opposition, telle qu'elle se vit dans le christianisme primitif, puis dans le protestantisme, sera intégrée au sein d'une religion belle, où les deux grands aspects du christianisme, l'aspect protestant et l'aspect catholique tels que Hegel les distinguait parfois seront unis dans une religion où l'immédiat, tel que le protestant le veut, et le médiat tel que celui dont le catholique a eu la notion, pourront venir se joindre.

Nous saisissons ici à la fois la formation de Dieu par la mort et la formation de l'être déterminé qui passe par le non-être pour entrer dans la sphère du devenir. Nous saisissons au centre de la théologie et de la logique hégéliennes la même intuition. Rarement l'essence du christianisme en tant qu'il est jonction du ceci et de l'au-delà, rarement l'essence de toute religion positive en tant que l'individu dans sa finitude, dans son unicité, dans son caractère empirique et temporel, y entre en contact avec l'infini, a été plus fortement saisie que par la philosophie hégélienne (cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, 232, 240-242)[1].

II. — La double signification de la mort de Dieu

Cependant toute cette beauté, toute cette grandeur de la faiblesse, ne doit pas nous faire oublier la faiblesse de cette grandeur, faiblesse qui à nouveau doit être surmontée. Par là même que Dieu s'est incorporé, le *Dieses* a pris une signification nouvelle ; le moment du *Dieses* s'est placé au centre même de la théologie, car tout doit nous venir sous forme finie, historique, donnée (*Philos. der Religion*, II, 158, 236 et suiv.), sans d'ailleurs pour cela que l'esprit soit considéré comme purement passif (*ibid.*,

1. Bien que ce soit ici le point précis qu'a choisi pour combattre Hegel, un des plus grands de ses adversaires, nous voulons dire Kierkegaard.

p. 165), puisque c'est par suite de sa conscience de soi, qu'il peut incorporer à la divinité l'idée du *Dieses* (*Philosophie der Geschichte*, p. 327 ; *Philos. der Religion*, édit. Lasson, II, 2, p. 145). Nous assistons ici à l'union inouïe des oppositions les plus grandes ; mais il faut ici même que l'être suprême, après s'être présenté comme *Dieses*, supprime ce *Dieses* (p. 143 de Ehrenberg).

Que l'on étudie la conscience vulgaire, le raisonnement, la spéculation religieuse, que l'on se place à un point de vue psychologique, logique ou théologique, on voit que chaque fois le *Dieses* s'évanouit, mais en même temps se conserve. Comme le dit G. Lasson (*Introd. à la Phénoménologie*, IV) « le ceci et l'individuel, le quelque chose et le général sont des moments nécessaires dans le système de la vérité. Et la conscience, si approfondie et si intériorisée qu'elle soit, ne cesse pas, même là où elle est pure connaissance de soi, de chercher à être aussi conscience sensible ».

D'autre part cette conscience sensible est devenue en quelque sorte spirituelle. Ainsi que le disait Hegel (*Glauben*, p. 7), « en tant que corps pur et simple de la beauté interne, l'existence empirique cesse d'être un être temporel et quelque chose de particulier ». Et il dit encore : « La plus haute connaissance serait celle qui serait ce corps dans lequel l'individu ne serait pas quelque chose d'individuel, et où le *Sehnen* arriverait à l'intuition et à la jouissance bienheureuse » *(ibid.)*. Le corps divin du Christ a cessé d'être quelque chose de particulier.

La réalité elle-même qui se présente sous la forme sensible revêt alors une dignité éminente. Il y a, comme nous l'avons dit, une béatification du particulier ; il y a une rédemption du sensible, une transfiguration.

Et n'est-ce pas ce que voulait signifier Hegel quand il parlait dans la préface de la *Phénoménologie* de l'*Aufheben* du *Dasein* ? En effet « le moment de l'être immédiat est présent dans le contenu de la notion » (*Phänomenologie*, p. 568)[1]. Le plus bas, c'est-à-dire la conscience sensible, identique d'ailleurs à la pure généralité (*Geschichte der Philosophie*, III, 9), devient dès lors le plus haut, c'est-à-dire est incorporé à la notion ; la révélation qui apparaît à la surface des choses est la plus profonde qui puisse être faite (*Phänomenologie*, p. 571). Il y a ici à la fois être et essence, réalité et universalité. Il y a réellement une élévation du *Dieses* qui, supprimé comme *Dieses*, vient se placer, si on peut dire, à la

1. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 414. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, 154.

droite du Père. Qu'est l'anthropomorphisme grec, comparé à cette hardiesse de l'anthropomorphisme chrétien, faisant de la pure subjectivité et du *Dieses* dans sa pureté, des choses divines[1] ?

L'élévation du Christ à la droite du Père enferme la signification profonde de toute *Aufhebung*, conservation en même temps que suppression.

La pensée de l'Orient absorbé dans la généralité et celle de l'Occident restreint à la particularité, viennent se compléter, viennent coïncider (*Geschichte der Philosophie*, III, p. 10). Grâce à l'idée de la résurrection, de ce mariage nouveau de l'esprit et du corps, l'opposition du mort et du vivant a disparu et s'est unie en un Dieu qui est la forme même de l'amour (Nohl, p. 334). La réalité sensible n'est plus ici quelque chose qui passe ; le voile sensible est sorti de la tombe et reste attaché à Dieu (*ibid.*, p. 335). Et sans doute Hegel n'a vu là, un moment, qu'une infirmité des disciples de la communauté primitive. Après avoir au début de son écrit sur la *Positivité du christianisme*, tendu à opposer à l'*Aufklärung* la richesse supra-conceptuelle de la religion positive, il ne voit plus dans cette positivité, d'après les pages qui suivent, que quelque chose de cru et de dur (p. 146). Le pur subjectif se transforme en prescription fondée sur la parole du maître, et la croyance historique devient l'essentiel (p. 161). N'y a-t-il pas alors, pense-t-il, quelque chose d'objectif qui se mêle à l'idée de Dieu, « qui colle comme du plomb à ses chaussures et le tire vers la terre ? » *(ibid.)*. Il parle de la « triste exigence d'une réalité ». « Ceci est, dira-t-il (p. 336), un signe remarquable de l'esprit de la communauté que le divin, que ce qui l'unit a pour elle la forme d'un donné. A l'esprit, à la vie, rien n'est donné ; ce qu'il a reçu, il l'est devenu ; et tout cela est passé en lui de telle façon que ce soit une modification de lui-même, que ce soit sa vie. Mais dans cette mort spirituelle de l'amour de la communauté, l'esprit de son amour se sentait si avide, se sentait si vide, qu'il ne pouvait reconnaître pleinement en lui, qu'il ne pouvait sentir en lui l'esprit qui lui parlait, et lui restait étranger. Un lien avec un esprit étranger, et senti comme étranger, est sentiment de dépendance... L'idéal de l'amour, idéal non réalisé, était pour la communauté

1. *Ibid.*

2. Sans doute Jésus lui-même était indépendant de ces contingences (p. 150). Pourtant les idées de démons et de miracles, la croyance au Messie, la prescription du baptême, ce sont là autant de germes, dans Jésus lui-même de cette positivité qui caractérise la religion chrétienne. Pour s'imposer aux Juifs, pour diminuer le danger qu'il courait sans cesse, il était forcé d'invoquer non pas la subjectivité de sa conscience, mais la volonté de Dieu ; et il devait réclamer pour lui une autorité propre, exiger qu'on crût en lui.

quelque chose de positif. elle le reconnaissait comme quelque chose qui lui était opposé et par rapport à quoi elle était dépendante ; dans son esprit résidait la conscience du disciple par rapport au maître et au seigneur. » « Ce quelque chose de supérieur et d'opposé » est « quelque chose de positif, d'objectif. C'est dans cette communauté de dépendance, dans cette introduction d'un élément historique, réel, dans sa vie, que la communauté a reconnu son lien positif ». Les apôtres « habitués à un cercle limité d'activité », indifférents à tout sauf à la doctrine de leur maître, s'appliquant à la transmettre sans changement, bien différents par conséquent des disciples de Socrate, devaient contribuer à faire du subjectif, de l'objectif et du donné, de la raison législatrice une pure passivité, d'une doctrine de la vertu un recueil de préceptes positifs, de la liberté une nécessité, de l'indéterminé du déterminé (p. 162, 177, 211, 212). La Cène, ce dernier entretien familier et doux entre le Maître et les disciples, devient une cérémonie, un sacrement. La religion de la spontanéité devient religion de l'angoisse et de l'obéissance (p. 206). L'esprit n'a pas pu être enfermé dans les formules ; et il ne reste plus que la formule (p. 207).

Mais nous revenons donc à l'affirmation du lien entre les deux idées de positivité et d'objectivité, idées nécessaires pour qu'il y ait religion (p. 332). « Cet amour, dit-il, est un esprit divin, mais n'est pas encore religion ; pour le devenir, il fallait qu'il s'exposât en même temps dans une forme objective ; lui, une sensation, quelque chose de subjectif, doit se fondre dans le représenté avec le général et par là prendre la forme d'un être capable et digne de recevoir des prières. Cette nécessité de réunir dans un être beau, dans un Dieu, le subjectif et l'objectif, la sensation et l'exigence des objets qui est dans cette sensation, l'entendement, ce besoin qui est le plus haut de l'esprit humain est l'instinct religieux. »

Nous touchons ici un des points où Hegel hésite ; le subjectif ne se diminue-t-il pas en devenant objectif ? Il diminue et il s'accroit, dirait sans doute Hegel (ou du moins c'est sans doute ce qu'il aurait dit plus tard), d'un même mouvement. Le besoin d'objectivité et de positivité, peut-être en lui même inférieur, est néanmoins la source de ce qu'il y a de plus haut dans l'homme. Mais en même temps il est la source de la corruption de cet élément même auquel il a donné naissance. Car avec cet objectif, aucune union complète n'est possible.

Nous retrouvons la difficulté qui vient de ce que, pour Hegel, la positivité d'une religion est à la fois un aspect essentiel, et un

détail surajouté à la religion ; de ce que l'historique est tantôt contingence contingente, tantôt contingence essentielle. Il y a une mauvaise positivité ; il y a de l'historique accidentel et sur ce point Hegel se souvient de l'enseignement du Nathan de Lessing ; n'avait-il pas, à un moment, opposé dans sa jeunesse religion positive et religion de la raison ? Mais très souvent, cette positivité et cet historique ne sont-ils pas quelque chose qui touche de tout près à l'essence ? Il s'agira de sublimer le positif sans faire évanouir ce qu'il contient en lui de positif. Sur ce point Hegel ne fait que continuer l'effort qui d'après lui plus tard (Werke, t. XVII, p. 35) aura été une des caractéristiques de la philosophie de Jacobi, l'effort pour unir autour de la « perle » du christianisme, les deux « coquilles » de l'idéalisme religieux et du matérialisme religieux. Donc tendance à l'élimination du contingent, tendance à sa conservation et à sa sublimation, toutes deux sont au fond de la philosophie religieuse de Hegel[1].

L'erreur des apôtres a consisté à interpréter en termes objectifs l'enseignement de Jésus, à être trop historicistes, à « flotter toujours entre la réalité et l'esprit ». Aussi, alors que la mort du Christ devait faire apparaître l'unité en détruisant l'objectivité (p. 314-317) et donner aux apôtres au moins autant qu'ils perdaient (p. 318), alors qu'elle devait être l'apparition de l'esprit et la destruction de ce qui le matérialisait, ceux-ci ne pouvaient se défaire de l'idée de la présence matérielle (p. 305). Si la résurrection s'est produite, n'est-ce pas par suite de l'obstination de leur exigence ? (p. 335). Après la mort de Jésus, ils se sont retrouvés abandonnés devant une séparation du visible et de l'invisible, de l'esprit et du réel (p. 334). Sans doute leur état était supérieur à celui dans lequel ils étaient avant l'arrivée de Jésus, car ils ont vu que l'absolu peut s'incarner et que Dieu peut mourir. Leur tort a été de prêter trop leur attention à cette heure, à ce lieu où il meurt, de confondre l'apparition historique originelle avec la notion, et de tourner leur pensée vers un être tout particulier et tout extérieur. L'erreur des *Aufklärer* n'est pas différente de celle des apôtres ; ils ne voient que ce qui est extérieur ; ils le nient alors que les apôtres l'affirment, mais leur erreur commune est de

1. De ce point de vue, la thèse de M. Helmut Groos, dans son livre fort suggestif (*Der Deutsche Idealismus und das Christentum*, Münich, 1927), qui, peut-être sous l'influence de Kierkegaard, oppose la conception chrétienne de l'histoire et la conception hégélienne, nous semble appeler des réserves. Il serait intéressant de comparer certaines de ses remarques aux observations que faisaient en 1829, Schubart et Garganico *(Uber Philosophie uberhaupt und Hegel's Encyclopaedie insbesondere)*, et aux critiques de Baader.

ne pas voir le contenu spirituel[1]. Le sentiment indéterminé du divin qui était chez les disciples avait besoin de prendre corps et ne pouvait prendre corps que dans la contemplation d'un mourant. L'amour a pris forme, mais cette forme est douloureuse, bien loin d'être la forme harmonieuse des dieux grecs.

Cela ne veut pas dire que pour Hegel, ce lieu et cette heure n'aient pas une signification infinie ; ce qu'il nie précisément, c'est qu'il ne faille leur attacher qu'une signification finie. L'histoire se dépasse en quelque sorte elle-même pour lui, de même que la positivité. Ne voir dans l'histoire qu'elle-même et dans la positivité qu'elle-même, c'est rester prisonnier du mal[2]. Et telle fut l'erreur de la communauté ; essentielle elle-même à l'idée d'esprit, elle s'est pourtant leurrée d'images, de peintures et d'illusions.

D'après ce que nous avons dit, la réalité sensible, la divinité sensible à laquelle on croit, serait liée au vide que l'on sent en soi, et amènerait d'autre part ce processus dialectique par lequel ce qui apparaît plein se vide dès que l'on y porte la main ; la croyance à la réalité, en d'autres termes, serait liée à la conscience malheureuse.

Qu'y a-t-il d'étonnant à cela, et ne retrouvons-nous pas ici l'élément de dépendance qui pour Schleiermacher constitue le sentiment religieux essentiel ? Ce sentiment de dépendance, si on prend les termes à la rigueur, n'est-il pas lié à l'idée de quelque chose d'étranger et par là au malheur ?

Mais ne savons-nous pas que pour Hegel la religion est sentiment d'indépendance, et que par conséquent il faudra transformer ce quelque chose d'étranger en quelque chose d'intime, pour arriver à la religion véritable, et à la conscience heureuse ? La philosophie de la religion telle que Schleiermacher l'a exposée, tout en contenant des éléments précieux, est une philosophie qui reste dans le domaine des oppositions et dans la catégorie du maître et de l'esclave.

L'idée d'incarnation, symbole de l'universel concret, est si difficile à saisir dans sa réalité que bien souvent elle aboutit au malheur de la conscience, parce que celle-ci est forcée de suivre la dialectique du sensible (Nohl, p. 341). L'instinct profond de la religion « devenait par là un *Sehnen* infini, inextinguible, sans repos ; car le *Sehnen*, même lorsqu'il est au plus haut point de l'enthousiasme, dans les extases des âmes les mieux organisées et

1. *Phänomenologie*, p. 574, 578. *Geschichte der Philosophie*, I, 91.
2. Cf. *Phänomenologie*, p. 587.

qui respirent le plus haut amour, trouve toujours opposé à lui, l'individu, quelque chose d'objectif et de personnel, auquel il aspire à s'unir de toute la force de ses sentiments les plus profonds qui le poussent vers la beauté ; mais cette union, parce qu'il s'agit là d'un individu, est éternellement impossible ». Si Dieu est d'une façon sensible, un jour il aura été. Le concept auquel on sera parvenu ne sera pas la médiation complète ; car il y a encore ici un en-deçà et un au-delà (cf. *Glauben*, p. 7).

Ainsi Dieu, en paraissant s'approcher de nous, n'a fait que nous proposer de lui une image sans cesse fuyante et toujours étrangère. C'est sur cette idée, et sur celle qui lui est liée, d'une opposition dans le Christianisme, que se terminent les fragments sur le Christianisme. Sans doute Hegel sentait qu'il venait de toucher ici un point d'où allait jaillir pour lui une source infinie de réflexions. C'est cette idée que l'on retrouvera à la fin du chapitre consacré à Jacobi et à Schleiermacher dans le *Glauben und Wissen* (p. 114) et dans plusieurs pages de la *Phénoménologie*.

C'est là un des problèmes qui domina toute la pensée de Hegel comme il va dominer un peu plus tard toute la pensée théologique de Kierkegaard. Quel est le rapport entre la sensibilité — le ceci, le mien — et la religion ? Déjà dans ses *Fragments théologiques* (p. 4), il envisageait la possibilité que « la sensibilité soit l'élément principal dans toute action et tout effort de l'homme », et page 5 : « Dans l'homme de chair, sa religion est chair aussi. » De là, les hésitations de Hegel au sujet de l'idée de positivité ; tantôt la contradiction de l'entendement qui caractérise essentiellement la positivité, est marque d'union incomplète, tantôt marque d'union complète. Les religions positives signifient un isolement du sujet et de l'objet l'un par rapport à l'autre, et en même temps le triomphe sur cette opposition. Il y a un objectif, et en même temps une victoire sur lui.

Aucune des deux théories opposées ne le satisfait ; l'*Aufklärung* méprise l'homme à cause de ses superstitions ; la théologie positive et supra-naturaliste le méprise à cause de sa faiblesse ; l'une reste à l'intérieur d'une expérience sans beauté ; l'autre pense que les plus hauts besoins de l'homme exigent l'affirmation d'une transcendance ; chacune sépare l'homme, et l'univers même, en deux parties contraires l'une à l'autre : l'humain est tout entier d'un côté et le divin tout entier de l'autre (p. 146). Hegel se met à la recherche dans la *Positivité du christianisme* du chemin qui pourra le mener vers une théorie nouvelle. Deux remarques nous font voir de quel côté il veut se diriger : « De telles contingences qui précisément parce que quelque chose

d'éternel leur est lié, perdent leur caractère de contingence, ont pour cette raison même nécessairement deux aspects, et la division de ces deux aspects est séparation par la raison ; dans la religion même-ils ne sont pas séparés » (p. 147). De plus, il note que cette recherche doit mener finalement « à une considération métaphysique de rapports entre le fini et l'infini » (p. 146). C'est l'idée de la notion qui permettra de réunir les deux aspects de la religion. Mais ses recherches n'aboutissent pas pour le moment, et il formule, avec plus de relief que jamais, ces conclusions de l'*Aufklärung* auxquelles il eût voulu échapper : une religion positive est acceptation passive de l'historique, obéissance à des autorités, devoir prononcé du dehors par un être transcendant qui détient en lui toute puissance (p. 231, 234).

Et pourtant il sait que la généralité, d'autre part, en tant qu'elle ne s'adapte pas à tout ce qu'il y a de particulier, aux inclinations, à l'amour, à la sensibilité, reste quelque chose d'étranger, d'objectif, et cela se voit particulièrement dans le domaine moral (p. 266), mais peut sans doute être étendu aux autres domaines. N'y a-t-il donc pas une positivité du général comme une positivité du particulier ? Ne faut-il pas se délivrer du joug de l'un comme de celui de l'autre ?

Hegel se dit que l'élément objectif de la religion tient en grande partie au caractère de la Cène (p. 300). L'amour n'y a-t-il pas été lié au pain et au vin, à des objets, à une sèche réalité ? Et de nouveau, l'incertitude reparaît. Cette liaison avec de l'objectif tend à détruire l'élément proprement religieux, et pourtant elle lui est nécessaire (p. 297). La religion consiste en une union du subjectif et du représenté, de la forme objective. C'est cela qui est ce qu'il y a de plus haut dans l'esprit humain, cette fusion de la sensation et de la généralité. Ainsi, l'importance du concept, du général, de l'objectif, de l'entendement est mise en lumière, à condition qu'ils se fondent avec la sensation et le particulier, le subjectif, la fantaisie, à condition qu'il y ait une harmonie complète. Et pourtant il revient finalement — au moins dans ses *Fragments*, à une idée antérieure : la religion pour remplir ses conditions, doit être libérée de l'objectivité (p. 349). Et en effet, qu'est l'objectif, sinon une affirmation de quelque chose qui contredit ou dépasse la nature ? Or cette idée n'est-elle pas liée à une conception trop étroite de la nature, à une irréligion de la nature ? Il n'y a de sur-nature que pour celui qui habite un domaine de la sous-nature (p. 391). C'est seulement celui qui n'est pas divin, qui se sépare de la divinité, qui peut concevoir la divinité comme hors de lui. Dès lors, les idées d'objectif, de

positif, du général, de pensé, de devoir-être, de dépendant par rapport à une loi, sont devenues synonymes et désignent ce qu'il faut dépasser, ce qu'il faut détruire (p. 397).

L'idée de positivité est liée à l'idée de séparation. Elle signifie union de ce qui ne peut être uni, union par contrainte d'éléments qui, en tant qu'éléments, ne peuvent être donnés que comme opposés les uns aux autres (p. 377). Elle est la plus haute séparation (p. 387). Le positif est le pur négatif.

Une croyance positive est celle qui réunit d'une façon incomplète, partielle, arbitraire (p. 383), parce que non pas active, mais passive, en présentant l'union comme donnée (p. 384). Une telle union est donc au fond désunion ; car le donné est toujours du séparé ; et ce séparé, ce transcendant est par là-même, malgré l'apparence, quelque chose de limité et de passif. Ce n'est donc pas de l'être véritable, l'être se définissant par l'unicité et l'inséparabilité. C'est la croyance à quelque chose qui n'est pas. Il n'y a plus qu'une question de force. Et encore n'est-ce là qu'une apparence. Il y a esclavage vis-à-vis de ce qui est en réalité une de nos représentations. Or cette représentation, ce ne peut pas être de l'être. La religion positive ne nous fait pas sortir de la subjectivité. Positivité et kantisme sont des apparences d'une même forme de la conscience.

Nous voyons ainsi comment cette question se lie au problème de l'union du fini et de l'infini, à celui de l'union de l'apparence et de la réalité, à celui de la nature de la notion. Montrer l'inexistence du sensible en tant que sensible puisque la réalité se transforme sans cesse en idéalité, montrer ensuite son existence puisque l'idéalité se transforme en réalité, tel est un des buts que se propose la pensée hégélienne. Nous découvrons ici toute l'importance de la réflexion sur la mort de Dieu, pour le mouvement de pensée par lequel Hegel placera « l'être dans le non-être comme devenir, le fini dans l'infini comme vie ». Et à la fin de sa méditation[1], Hegel retrouvera le Dieu sensible au cœur, le Dieu qui n'est pas celui des philosophes, le Dieu même dont il était parti. Dans l'intervalle il aura transformé les idées de sens et de cœur.

La critique et l'histoire religieuse sont profondément liées à la façon dont on résoudra ce problème. Se demander si Jésus est ressuscité comme « pure et simple réalité » et sans mêler à cette question d'idée religieuse, ce sera affaire de l'entendement ;

1. Il faut noter cependant la tendance purement rationnelle et anti-historique qui s'exprime (*Phil. der Religion*, II, 262-266 et *Phil. der Geschichte*, p. 414). Mais là encore, il ne s'agit pas d'une négation, il s'agit d'une *Aufhebung* de la connaissance historique.

et cette activité de l'entendement, cette fixation qu'il opère de l'objectivité, c'est précisément la mort de la religion (Nohl, p. 334). Et pourtant Jésus s'étant révélé comme réalité parmi les réalités, l'entendement lui-même n'aura-t-il pas son mot à dire ? *(ibid.)*.

« Ceci n'est rien d'autre, écrit Hegel, que l'accomplissement de la tragédie dans le moral qu'éternellement l'absolu joue avec lui-même, qui consiste en ce qu'il s'engendre éternellement dans l'objectivité, puis se livre dans cet aspect qu'il a pris, à la souffrance et à la mort et s'élève hors de ses cendres dans la splendeur. Le divin dans son aspect et son objectivité a immédiatement une nature double, et sa vie est l'être-un absolu de ces deux natures. Mais le mouvement du combat de ces deux natures se place dans le divin, qui s'y est pris, comme courage, avec lequel il se délivre de la mort des autres combattants, et pourtant livre par là-même sa propre vie, car celle-ci ne consiste que dans le fait d'être liée avec les autres, mais par là-même atteint d'une façon absolue à sa propre résurrection (car dans cette mort, en tant que sacrifice de cette seconde nature, la mort est subjuguée). Et, pourtant, en tant qu'il apparaît comme attaché aux autres, le mouvement divin s'expose de telle façon que la pure abstraction de cette nature, qui serait une force purement et simplement souterraine, négative, est supprimée et sublimée par son union vivante avec la nature divine, de telle façon que celle-ci brille vers l'intérieur d'elle, et par cet être-un idéal dans l'esprit en fait son corps vivant réconcilié, qui en tant que corps reste en même temps dans la différence et dans le transitoire, et voit par l'esprit le divin comme quelque chose qui lui est étranger » (*Naturrecht*, p. 386, 387, cf. *Glauben*, 7).

Tels sont les passages dont il y aurait profit à rapprocher ceux où Hegel, dans ses œuvres postérieures, et particulièrement dans la *Phénoménologie*, décrit la conscience malheureuse de ne voir l'universalité que sous l'apparence d'une immutabilité lointaine qu'elle s'efforce en vain d'atteindre (p. 161), la douleur de l'esprit qui s'efforce vers l'objectivité. Le luthéranisme, puis le kantisme du moins dans un de ses enseignements essentiels, enfin le hégélianisme permettront à la conscience d'atteindre l'objet en lui montrant que l'objet n'est autre que le sujet. Pour fonder une religion réelle et belle, Dieu semble s'être pris dans le dialectique du sensible ; l'esprit d'amour, destiné à unifier la communauté, s'est, précisément pour l'unifier, soumis à la pluralité spatiale et temporelle ; de telle façon que cet effort, le plus grand effort vers l'unité, implique l'affirmation d'une pluralité

qui sans cesse surmontée, s'affirme sans cesse à nouveau[1]. Cependant regardons mieux : cette soumission, qu'est-ce, sinon courage et sacrifice unis dans la « beauté de l'âme » ? Et cette victoire, qu'est-ce sinon résurrection ? Si bien que l'histoire ici trouve sa justification dans l'acte grâce auquel Dieu s'est rendu immanent à la nature par un sacrifice rédempteur (*Verhältniss*, p. 311).

Mais pour Hegel cet acte lui-même n'a de valeur que par le mouvement de l'esprit auquel il est révélé, esprit qui ira sans cesse du sensible à l'intelligible, et pour lequel l'être sensible par sa destruction même se transformera en notion.

III. — Médiation, négativité et séparation

Dans l'idée de la mort d'un Dieu s'apaisera le malheur de la conscience. Les textes que nous avons cités nous engagent à envisager deux idées différentes, qui sont nécessairement apparues de temps à autre : l'idée de médiation et l'idée de négativité. Par la première comme par la seconde, nous nous retrouverons au centre de nos préoccupations, mais en envisageant les choses d'un point de vue qui nous fera passer de l'histoire à la logique ou à une métalogique, ainsi qu'à une sorte d'histoire mystérieuse de la divinité ; et nous pourrons aller vers l'idée du sacrifice, vers l'idée plus mystérieuse encore de séparation dans le divin.

Si grande que soit l'importance propre de l'histoire pour Hegel, à un moment donné, celle-ci s'est transcendée elle-même. Et ce qui est apparu sur la scène tout à coup, c'est le mystère de la médiation théologique, de la négativité divine et de l'infinité[2]. La philosophie de l'histoire cesse au moment de l'apparition et de la disparition du Christ, d'être philosophie et d'être histoire. Elle devient spéculation religieuse. L'histoire s'entr'ouvre et ce n'est plus seulement dans son déroulement, c'est en un sens dans son déchirement que le divin apparaît.

En unissant des éléments des systèmes de Schelling et de Fichte, Hegel a découvert une interprétation des mystères

1. D'une façon générale, la religion est sentie par Hegel dans cette union d'oppositions : dédoublement de la conscience et effort vers l'unité, sentiment du malheur essentiel à l'homme et du bonheur qui lui est également essentiel, de la distance de Dieu et de sa proximité, apaisement infini dans le culte après une opposition infinie dans la foi.

2. Haym avait été amené à faire une remarque analogue : « Aussitôt que l'on atteint le christianisme, l'étude historique est brusquement rompue. La troisième partie de la *Philosophie de la Religion* abandonne complètement le terrain phénoménologique et se tient uniquement sur le terrain métaphysique » (p. 418). Grâce à l'idée de la mort du Christ, le philosophe saute du fait à l'idée ; le fait en tant que fait devient ici lui-même idée (p. 423).

chrétiens (cf. Kroner, II, p. 231), vers laquelle tendaient déjà ces deux philosophes, d'une façon d'abord plus ou moins obscure, mais qu'ils allaient expliciter à leur tour.

Dans le christianisme l'esprit se donne à lui-même la forme de la conscience, se représente à lui-même comme un homme réel voyant la divinité immédiatement et vu par des hommes d'une façon immédiate. Ce n'est qu'en partant de l'immédiat que l'on peut arriver à la médiation réelle ; et ce n'est pas un hasard si le christianisme nous présente un médiateur immédiat. Le Christ, Dieu, s'est soumis à la dialectique de l'immédiat pour mieux médiatiser l'homme et faire apparaître en lui l'universel concret (*Phänomenologie*, p. 568). Il ne faut donc plus concevoir qu'il y ait d'un côté le sensible, de l'autre le concept ; le concept enferme en lui le sensible, « le moment de l'être immédiat » *(ibid.)*. Le repas d'Emmaüs est éternellement vrai, si la présence au tombeau est éternellement fausse, et l'essence absolue atteint au plus haut point quand, semblant descendre dans le monde sensible, elle se présente comme un « ici » et un « maintenant » (p. 571). « L'esprit pardonne au mal et fait abandon de sa simplicité propre et de sa dure immutabilité » (p. 591). En même temps que l'immuable prend forme dans le christianisme, il cesse aussi d'être à proprement parler l'immuable. Tel est l'aboutissement de la *Phénoménologie* tout entière.

Nous avons en quelque sorte une ἐνέργεια κίνησεως, une νόησις qui ne se contente plus d'attirer les choses, mais qui, descendant vers les choses, condescendant vers elles, est les choses elles-mêmes. Il y a un mouvement de l'immuable, et ce mouvement est don et pardon.

Les dualités, que toutes les philosophies maintenaient plus ou moins, disparaissent. C'est la pensée unique qui se divise elle-même, afin de s'unir d'une façon plus riche à elle-même (cf. Kroner, II, 214). La religion absolue est la religion révélée où Dieu apparaît dans ce qui est autre que lui (*Phänomenologie*, p. 569). On obtient alors l'unité de l'être pour soi — concept, pensée — et de l'être pour autrui (*ibid.*, p. 570). Dieu aime son dissemblable comme lui-même car en son dissemblable il se reconnaît lui-même. Par là même que Dieu devient homme, l'homme devient Dieu (cf. Haym, p. 97).

Par l'idée de médiation, logique et théologie se rejoignent. « Syllogismus est principium idealismi » disait Hegel dans sa dissertation de 1801. Aux philosophies du jugement, il oppose les philosophies du raisonnement. Kant aurait triomphé du dualisme s'il avait porté son attention sur les caractères spécifiques

du raisonnement, et non sur ceux du jugement. Dans son *Premier système* Hegel étudiait le sujet de la proposition, le pur *Dieses*, si bien qu'on peut dire que son point de départ est en même temps psychologique et logique. « Le sujet est la pure individualité de la substance », la vide qualité du ceci qui est un pur néant. Il s'agira donc de rapporter, grâce au raisonnement qui conclut, alors que le discernement sépare, l'individualité à la généralité comme la médiation théologique rassemblera les hommes et Dieu. Hegel pense pouvoir fonder logiquement cette idée de médiation sur laquelle Novalis insistait avec tant de force. Le réel sera l'immédiat médiatisé. Et de même qu'il y a trois stades dans le raisonnement, de même il y aura trois stades que devra parcourir la philosophie pour saisir la raison dans son développement. « Les deux extrêmes sont subsumés sous le moyen ; ils sont chacun pour soi ; et ils sont chacun pour l'autre » (*Premier système*, Ehrenberg, p. 85). Dans le moyen, nous saisissons la notion comme unité du général et de l'individuel ; dans le raisonnement, nous voyons le mouvement de l'esprit unissant et séparant les idées. Par le raisonnement, la blessure se ferme *(Schluss)*. La médiation remédie à la contradiction dont souffre l'idée[1].

Or la conscience malheureuse est essentiellement médiation ; par elle on ira de l'immédiat inférieur à l'immédiat supérieur ; par elle les propositions : « Je suis fini » — « Dieu est infini » seront conciliées — mais d'une façon mystérieuse et qui dépasse les lois classiques du raisonnement. Toute la psychologie de l'humanité, toute l'humanité apparaîtra comme un grand raisonnement. La médiation logique, la médiation théologique seront unies. Le prêtre servira de médiateur entre nous, individu immédiat, et le médiateur. Et la théologie sera bien la logique de Dieu.

Le *Dieses* en effet n'est pas seulement le *ceci* évanouissant qui est décrit dans la *Phénoménologie* ; Hegel, s'il a écrit une phénoménologie, a pensé une nouménologie. Le *Dieses* de la perception lui-même enferme « un rapport vivant et une présence absolue » (*Naturrecht*, p. 359).

Parce qu'elle est médiation, la conscience, et particulièrement la conscience malheureuse, est négation. Elle est le fait de passer d'une idée à une autre ; n'est-ce pas dire par là même qu'elle est la négativité essentielle aux idées, les deux idées de négativité et de médiation étant d'autant plus étroitement liées que la chose unique qu'elles signifient est la liaison même des notions ? La conscience malheureuse, c'est donc un aspect de la dialectique

1. Cf. B. Heimann, p. 324 ; et Cassirer, *Erkenntnisproblem*, t. III, p. 355.

immanente à l'esprit. Nous pouvons dire qu'elle est l'élément dialectique séparé, pour autant qu'il peut l'être, de l'élément spéculatif[1], ou si l'on veut, le dialectique négatif en tant qu'il est séparé du dialectique positif. Elle est cette agilité perpétuelle du chaos dont parlera Friedrich Schlegel ; elle est cette élasticité infinie de l'éther dont Hegel parle dans le *Premier système* (Rosenkranz (p. 116), ce processus de fermentation, cette instabilité sans repos.

L'idée même de mouvement ne se comprend en effet que par celle de négativité dont Bosanquet a donné une interprétation profonde, ou plutôt les deux idées s'impliquent l'une l'autre et finalement n'en forment qu'une ; la négativité est l'inachèvement, elle est la note de la mélodie qui se penche vers la suivante, elle est le mouvement d'une statue, telle celle de Rodin, qui semble perdre son équilibre dans l'acte où elle l'acquiert, elle est le mouvement de la vie, ou comme dit Hegel la pulsation immanente du mouvement spontané de la vitalité. La conscience malheureuse est « la négativité simple en tant qu'elle prend conscience d'elle-même » (*Phänomenologie*, p. 569).

Nous pouvons rapprocher cette idée de certaines pages du traité sur le *Naturrecht* et du début de la *Phénoménologie* : l'infinité de la conscience n'est pas autre chose que l' « inquiétude » absolue, qui caractérise le mouvement. Par là même qu'elle est différenciation de ce qui n'est pas différent, qu'elle est notion de l'infinité, elle est conscience de soi, mais pouvons-nous ajouter, conscience de soi en tant qu'autre[2].

La *Phénoménologie* sera l'étude des différents aspects que prend la conscience ; et comme en chacun de ces aspects il y a un conflit, on peut dire qu'en chacun d'eux nous trouverons cette conscience malheureuse qui s'est manifestée sans doute plus nettement à telle ou telle époque, mais qui se renouvelle sous une forme ou sous une autre à toutes les époques de la vie de l'humanité.

Il faut savoir que la conscience rationnelle ne peut s'exprimer que par une série de manifestations incomplètes, par une suite de conflits et d'erreurs qui se rectifient sans cesse. Le vrai est négation de sa négation, disait Hegel dans sa dissertation de 1801 ; et il développe cette idée dans le système de 1802. C'est ainsi, que la conscience malheureuse, en tant qu'elle est cette multiplicité

1. Cf. *Philosophie der Religion*, I, 119, 120. Cf. *Phänomenologie*, p. 155-156.

2. Cf. l'analyse de ce que Goschel appelle « l'élément malheureux de la science », ce que HEGEL appelle la malheureuse oscillation de l'âme, dans l'écrit qu'il a consacré à Goschel, Werke, t. XVII, p. 117 et 119. Cf. aussi *ibid.*, p. 124.

des consciences successives, est un élément nécessaire du bonheur de la conscience, étant identique en son essence au mouvement même de la dialectique.

Hegel pouvait trouver d'ailleurs dans Fichte d'une part et dans Schelling de l'autre, des éléments qui orientaient sa pensée de ce côté[1]. Dans le *Glauben und Wissen*, p. 157, il établit une identité entre la négation et l'indifférence. « Il n'y a pas pour nous, dit Schelling, de subjectif et d'objectif ; et l'absolu n'est considéré par nous que comme la négation de ces oppositions,

1. La pensée de Hegel sur ce point peut être considérée comme se reliant à celle de ses prédécesseurs. Même, certaines lignes de la dissertation de 1801 peuvent apparaître comme un approfondissement de l'essai kantien sur les quantités négatives. La douleur c'est une négation, mais ce n'est pas un néant. Il y a des négations actives ; et le vrai est le faux lui-même en tant qu'il se montre comme un néant.

L'interprétation de Mac Taggart nous donne un Hegel intellectualisé et « aplani ». Il a diminué autant que possible le caractère spécifique du moment de la négativité. Il reconnaît cependant que c'est lorsqu'il s'agit du crime, du châtiment et de la réconciliation, ou de la mort nécessaire pour la vie, que l'on sent le vrai Hegel.

Il y aurait à étudier ce qu'on pourrait appeler la hiérarchie des négatifs pour Hegel, depuis le négatif qui est indifférence formelle et ne contient rien d'absolu jusqu'à la force de négativité de la raison, en passant par les négations séparatrices opérées par l'entendement. Il y aurait à voir comment par une dégradation ou une gradation continues, on peut passer d'un de ces sens à l'autre, si opposés qu'ils puissent paraître dans certains cas.

Ajoutons que ces séparations (le deuxième négatif) sont nécessaires à la négativité de la raison, au plus haut négatif ; la réflexion est nécessaire à la raison, d'abord en ceci que ce qui est négatif en elle est nié par la raison, ensuite en ceci qu'elle doit d'une certaine façon subsister dans la raison. Sans doute on peut dire que ce que nous avons appelé deuxième négatif est l'œuvre de l'entendement, mais cet entendement est quelque chose d'essentiel à la nature des choses ; s'il y a chez Bergson comme chez Plotin une genèse contemporaine de la matière et de l'intelligence, on peut dire qu'il y a chez Hegel une genèse contemporaine de la négativité et de l'intelligence ; ou plutôt elles constituent toutes deux la genèse même des choses. Ajoutons encore que rien n'est purement négatif (ce qui se comprend, puisque tout stade de conscience est à la fois nié et affirmé par le précédent) ; et qu'il y a une intrication, une indissolubilité du négatif et du positif.

L'esprit qui va de cette négation qu'est l'individu à cette négation qu'est la divinité est la seule chose positive, précisément parce qu'il est la négativité absolue c'est-à-dire médiatrice, l'infinité qui s'affirme par ses négations. Et la véritable divinité lui est identique.

Pour Hegel, négativité, liberté, subjectivité, processus de l'*Aufhebung* sont unis.

Non seulement le *nihil negativum* est faux, mais encore, à l'opposé de l'affirmation pure et simple que serait un mauvais négatif, un négatif fini, toute véritable affirmation en tant même qu'elle est négation d'une négation est une étape vers le vrai infini.

Il y a une négation, la négation fichtéenne (ou dite fichtéenne) par exemple, qui est une séparation, qui est l'imitation, la contrefaçon de cette négation rationnelle par laquelle l'infini ne s'oppose plus au fini, mais l'englobe. La philosophie de Fichte telle qu'elle se présente au premier abord, fixe en un produit le processus de la négation ; elle traduit en termes d'entendement un mouvement de la raison ; de ce point de vue, elle est non plus une philosophie du faux devenir, mais une philosophie du faux être (cf. *Differenz*, p. 173), de l'être comme produit (*ibid.*, p. 174). Hegel, nous l'avons noté, entrevoyait déjà quelle importance logique devait prendre l'idée de devenir puisqu'il écrivait (*Differenz*, p. 177) qu'en elle s'unissent l'être et le non-être (cf. *Naturrecht*, p. 325-326).

et leur identité absolue. » Mais il fallait transformer cette identité en une identification, pour faire de l'indifférence la négativité et de l'absolu de Schelling, l'absolu de Hegel. L'idée de sacrifice était le centre de la philosophie de Schelling. Mais faute de la présence de l'idée de douleur, au moins dans la première philosophie de Schelling, faute du sérieux, de la douleur, de la patience, et du travail du négatif (*Phänoménol.*, p. 15), le sacrifice divin n'a pas encore chez ce philosophe un caractère vraiment tragique (cf. Préface de l'*Encyclopédie*).

Dès la période de Iéna, Hegel avait vu qu'il fallait opposer à la « transcendance » du principe schellingien l'idée de l'immanence, qu'à la passivité de l'*Aufgehobensein*, il fallait substituer l'activité de l'*Aufheben*[1], inquiétude destructrice des réalités qu'elle laisse en un sens subsister. L'idée de négativité n'était plus dès lors celle d'un négatif pur et simple, vide et abstrait, comme l'indifférence, mais celle d'une plénitude de mouvement, celle d'un rapport et en même temps d'une unité, et par là même de quelque chose de positif, de quelque chose qui est l'absolu lui-même, et d'autre part elle devait se rapprocher de l'idée de sujet, en d'autres termes nous faire revenir de Schelling à Fichte. Déjà à ce moment Hegel unissait, suivant la remarque d'Ehrenberg, le mouvement dialectique de Fichte et l'idée schellingienne de totalité et arrivait ainsi à l'idée du « véritable infini »[2].

Hegel a dû voir sans surprise ses réflexions anciennes sur les paradoxes de la conscience et ses réflexions nouvelles sur la théologie, sur la morale, sur l'État, s'ajuster les unes aux autres, et se rendre compte dès lors que la négativité, ressort de la passion, apparaissait aussi comme le ressort de la logique.

Dans l'examen même des systèmes de Kant, de Jacobi et de Fichte, la pensée se connaît comme « infinité et côté (signification) négatif de l'absolu, qui est la pure destruction de l'oppo-

1. L'idée que la négativité est la faculté même de l'*Aufhebung* est indiquée à la fin de la *Phénoménologie*.

2. Ehrenberg a montré d'une façon brève, mais intéressante, comment les idées de Francfort ont perdu leur couleur subjective pour devenir les idées de Iéna : l'idée du déchirement de la conscience, peut-on dire, en suivant la ligne de développement qu'il a tracée, est devenue l'idée de négativité. Et la *Phénoménologie* apparaît tout entière, d'après les indications de Ehrenberg qui permettent de retrouver la théorie de Royce, comme l'universalisation de la relation conscientielle.

Dès ce moment l'union de l'individualité et de l'universalité, le passage de l'une de ces idées dans son opposé (Ehrenberg, p. 138), la négation du faux infini, le jeu des forces, cette inégalité de l'essentiel et de l'inessentiel qui se résout en une égalité et en une identité, la jonction des idées de médiation religieuse, de médiation logique, et de ce qu'on peut appeler médiation psychologique, la nécessité, sur laquelle nous aurons à revenir, de l'idée d'un Dieu qui se sépare de lui-même, ce sont là autant de conceptions qui se forment dans l'esprit de Hegel.

sition et du fini mais aussi la source du mouvement éternel, c'est-à-dire du fini; du fini qui est infini puisqu'il se détruit lui-même — néant et pure nuit de l'infinité d'où prend son essor la vérité, comme d'un arrière-fond secret ». (*Glauben*, p. 156.) En étudiant les trois philosophies de Kant, de Jacobi et de Fichte, et en étudiant la négation qui est le jugement qu'elle porte sur elles, la pensée se reconnaît elle-même comme unie avec l'être. Sa négation était donc un autre aspect de cette affirmation qui est le fondement commun de la philosophie de Schelling et de celle de Hegel, et que Hegel expose d'ailleurs pour le moment en termes schellingiens lorsqu'il écrit : « le pur concept ou infinité comme fondement du Néant, où tout être s'enfonce » (*Glauben*, p. 157)[1]. Mais l'indifférence schellingienne, l'absolu considéré comme négation du subjectif et de l'objectif, est remplacée par le mouvement de la négativité, négativité qui va en les unissant du fini à l'infini, du subjectif à l'objectif. Par là même on arrive à l'aspect d'infinité[2], signification négative de l'absolu lui-même.

A l'idéal du *Sollen* va se substituer l'idéal concret de l'*Aufheben*. Il y a deux infinis : l'*Aufheben* nous permet d'entrevoir l'infini concret, par opposition à l'absolu abstrait des Fichtéens[3].

Il y a une négativité active, une négativité créatrice. L'idée de négativité est un aspect de l'idée même de liberté. Grâce au négatif est accompli ce que Hegel appelle la « délivrance du fini » (*Wesen der philosophischen Kritik*, XVI, p. 42). Grâce à la négativité, le monde se meut ; grâce à elle il est purifié ; grâce à elle il est juste. Et c'est par le retour de la négativité sur elle-même, par sa réflexion en soi que l'idée de l'esprit devient complète (*Geschichte der Philosophie*, II, p. 164). C'est sa négativité qui fait de l'esprit le véritable absolu.

Il faut en effet une réalité absolue, écrivait Hegel dans le *Glauben und Wissen*, une réalité non dualistique ; mais il faut aussi une négativité non dualistique, une infinité, un néant (p. 135). C'est là l'aspect destructeur de la raison (Rosenkranz p. 191).

Cette négativité, ce sera l'idéalité de la nature comme l'idéalité de Dieu ; l'un et l'autre deviennent en même temps qu'ils sont (cf. Rosenkranz, p. 114). L'évanouissement des « ceci » et des « maintenant » s'accomplit aussi bien dans la nature qu'en nous ; la dialectique est objective aussi bien que subjective, le

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 400. Sur l'application de l'idée de négativité dans le domaine des faits, voir *Philosophie der Geschichte*, p. 463 et 497-498.
2. Cf. *Philosophie der Religion*, II, p. 240.
3. Schelling unissait aussi les idées d'idéalité et de mouvement.

mouvement est dialectique ; l'idéalité par là même qu'elle est dialectique est mouvement ; c'est dire déjà que la nature est esprit. Comme le dit Goethe de son Faust, la nature s'efforce sans cesse ; et c'est pour cela qu'elle sera, comme Faust, délivrée[1].

Il y a donc une idéalité immanente dans la nature comme il y a une réalité immanente dans l'esprit (*Differenz*, p. 264). Et cela, Schelling l'avait vu. La pointe de l'esprit, le progrès à l'infini de la matière ne sont que les deux limites opposées du même processus de contraction et d'expansion, conçu à la façon de Bruno.

Et le temps, c'est précisément cette idéalité essentielle, qui est dans la nature elle-même ; c'est la négation de toute idée définie en tant que celle-ci est une affirmation isolée ; par là même on peut dire qu'il est une universelle affirmation. Comme l'écrit Schiller, « Ce qui doit vivre immortellement dans le chant — Doit dans la vie périr » et Goethe : « Car tout doit se détruire dans le néant — S'il doit se maintenir dans l'être. »

Par lui on va vers le véritable souvenir qui est l'intériorisation des mouvements du temps, et en ce sens double idéalité.

Mais la négation a encore un autre rôle dans la pensée de Hegel : s'il est vrai de dire qu'une idée se nie elle-même, il est vrai aussi d'ajouter que c'est par sa négation qu'on prend conscience d'elle ; ainsi le sentiment de la perte de la vie est connaissance,

1. Hegel emploie d'abord le mot *aufheben* simplement avec le sens de *supprimer* (ex. p. 266, 268, 270, 276, 300, 278-279). Cependant un nouvel usage du mot se fait jour, p. 300 : « L'entendement contredit la sensation ; la sensation contredit l'entendement ; quant à l'imagination dans laquelle tous les deux sont et sont supprimés. » P. 398, il écrit : « remplie (erfüllt) et en même temps supprimée pour lui ». Le mot avait dès lors son sens complet, complet et ambigu. Il avait été amené à ce sens en observant que la réflexion, en même temps qu'elle nie tout être limité, en le rapportant à l'absolu, lui donne une consistance précisément dans cet acte même (cf. *Differenz*, p. 178), et en voyant que la raison supprime les deux mondes, celui du sujet et celui de l'objet, par là même qu'elle les unit ; mais que par conséquent en les unissant, elle les affirme aussi, puisqu'elle les unit dans l'absolu (p. 180). « Aucun ne reste pour soi-même, mais seulement en tant qu'il est posé dans l'absolu, c'est-à-dire comme identité. » On aura alors entre l'absolu et l'apparence une autre relation que celle de négation. Au-dessus du principe de contradiction qui nous dit que l'entendement doit rester toujours entendement, se dégage maintenant une idée, qui nous montre qu'une chose peut à la fois être détruite et rester.

Dès lors Hegel rapproche le mot *aufheben* (supprimer) de mots qui veulent dire : conserver (*in sich schliessen*, p. 89 ; *in sich fassen*, p. 181 ; *setzen*, p. 188) ou élever (*erheben* rapproché de *aufheben*, p. 173. De même *erhaben*, p. 398 ; *heraus heben*, p. 87) ou maintenir (*bestehen*, p. 251). Cf. encore p. 346-355, 259, 272, 296 et l'expression *als aufgehaben gesetzt* (posé comme supprimé) dans le *Premier système* (édit. Lasson, *Jenenser Logik*, p. 75, 86, 96, 117 et *Ein Moment und aufgehoben* (*ibid.*, p. 126). Cf. *Phänomenologie*, p. 20, 80, 86, 144, 160, 586.

Peu à peu ce mot en vient à signifier ce que Hegel appelait dans le *Naturrecht* (p. 379) le maintien de ce qui est supprimé. L'image du πλήρωμα, celle de l'élévation du Christ à la droite du Père, viennent en préciser l'idée. De même encore, p. 316, l'idée d'une note conservée à l'intérieur de l'harmonie totale.

est jouissance de la vie. Nous sommes ramenés à l'idée que par la négation de la négation, on arrive au vrai ; en perdant la vie, on la conquiert. Le véritable concept est négation de sa négation ; et l'esprit, sorti de lui-même, revient à soi.

Après avoir étudié les idées de médiation et de négativité, c'est de l'idée de séparation, de diremption[1], qu'il convient de dire quelques mots maintenant. En l'examinant, nous voyons facilement comment Hegel devance en quelque sorte par les présuppositions implicites de sa première philosophie elle-même le dernier Schelling, du moins le Schelling de *Philosophie et religion*[2] ; et nous voyons aussi que si, pour Hegel, Dieu se fait dans le cours même de l'évolution, en même temps, si l'on peut dire, qu'il se produit de toute éternité dans un domaine intemporel, il faut peut-être ajouter que cette création ne s'explique que parce que Dieu d'abord à un moment de l'évolution s'est défait, s'est déchiré. Il y aurait un acte, à la fois péché originel cosmique et sacrifice divin, jugement par lequel Dieu s'est divisé d'avec lui-même, création du fils et en même temps création du monde[3], et c'est peut-être cet acte divin qui se répercute à un degré inférieur quand par le déluge, la nature est violemment séparée de l'homme. C'est lui encore dont nous rencontrons l'écho dans le domaine moral, quand nous voyons l'individu, par sa sortie violente hors de l'unicité de la vie, par sa division d'avec la vie, se créer à lui-même son destin (cf. Nohl p. 280, 283).

A vrai dire Fichte et Schelling ici aussi avaient ouvert la voie, où plus tard ils devaient s'enfoncer[4]. C'est ainsi que dans sa réponse à Reinhold, Fichte écrit que l'essence du fini est composée de l'intuition de l'identité absolue de la subjectivité et de l'objec-

1. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 410, 411, 412 ; *Geschichte der Philosophie*, I, p. 89 ; *Philosophie der Religion*, II-II, 81, 147, 152 à 156, 157, 158, 183 sqq., 194, 195, 204, 211, 216 à 222, 223 sqq. *Phänomenol.*, p. 25.

2. Voir *Philosophie und Religion* (1804). Notons l'importance donnée à l'idée de séparation d'avec soi-même et à l'idée de possibilité dans SCHELLING, ainsi d'ailleurs que dans FICHTE (dans l'*Anweisung*). Schelling lui-même avait noté la ressemblance sur ce point. Remarquons que HEGEL (*Phänomenologie*, p. 581) critique la conception schellingienne de la chute.

3. Les deux créations sont identiques pour HEGEL. Cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, p. 200, II, p. 59. Bien plus HEGEL tendant à rapprocher l'idée de création de celle de péché (par exemple déjà *Premier système*, édit. Lasson, *Jenenser Logik*, p. 180) on arriverait ainsi à une audacieuse identification du péché et du salut.

4. La discussion qui s'est poursuivie sur ces idées entre Schelling et Fichte montre combien ils avaient du mal à voir le point à partir duquel ils divergeaient. Fichte reproche à Schelling son immanentisme et Schelling reproche à Fichte les conséquences irrationalistes de sa philosophie. Le plus schellingien des deux, et peut-être celui dont la dernière philosophie de Schelling sera le plus directement héritière, c'est Fichte.

tivité, et d'une séparation *(Trennung)* des deux et d'une analyse de l'infini, analyse qui va jusqu'à l'infini. C'est cette analyse qui constitue la vie temporelle (II, 1801, 507). M. Xavier Léon qui a mis en lumière d'une façon remarquable cet aspect des théories de Fichte, fait observer que Fichte semble emprunter à Schelling ses expressions (*Fichte et son temps*, II, 348). C'est en effet par rapport à Schelling que Fichte définit sa pensée, et qu'il s'efforce de prouver qu'il admet un fondement de la séparation, réel tout en étant inconcevable (cf. Fichte, *Leben*, II, *Band*, 31 mai 1801, p. 342, 343, 345). Il y avait là aussi, semble-t-il, une présupposition vers laquelle la pensée de Fichte, d'une façon plus ou moins spontanée, était remontée ; et il avait pris conscience de l'irrationnel qui était nécessaire à son rationalisme même, qui en était comme la racine. Pour Fichte, l'absolu, comme il l'écrivait à Schad, se quantifie, se divise en savoir et en être (Fichte, *Leben*, II, p. 370-371). La divisibilité, disait Fichte dans sa *Darstellung* de 1801 a son principe dans la réflexion même, elle est la forme propre du savoir. Le monde natt des divisions de la réflexion, de la quantitabilité, qui est pure possibilité il est vrai ; mais en un sens n'en devait-il pas être de même pour Hegel ? Cette *projectio per hiatum* apparaissait donc à Fichte comme essentielle à sa philosophie (WL, 1804, p. 200-203, 216, 217 ; X. Léon, II, p. 389). (Voir aussi l'idée d'un *actus individuationis*). Et M. Gurvitch a insisté avec raison sur le *Hiatus irrationalis* que Fichte admettait, pourrait-on dire, à la racine des choses. L'idée de cette réflexion qui divise, Fichte devait lui donner un sens religieux dans l'*Anweisung zum seligen Leben* : il s'agit de dépasser la réflexion pour s'unir à Dieu (cf. Otto, *West-Osliche Mystik*, p. 312, 313).

De même Schelling pensait qu'à l'origine du monde il y a « une division de la réflexion », purement quantitative et formelle, et qu'elle consiste dans la série infinie des représentations possibles de l'Absolu (X. Léon, *Fichte et son temps*, II, 35) ; c'est à partir de cette division primitive que se développaient ses époques. L'idée d'une division, d'une déchirure fondamentale, semble essentielle à la philosophie de Schelling, comme elle le sera à celle de Friedrich Schlegel.

Hölderlin, dans ses fragments philosophiques, met en lumière d'une façon intéressante, et très proche de celle de Hegel, cette théorie de la séparation (t. III, p. 271) : « La sensibilité du tout augmente donc dans le même degré et dans le même rapport dans lequel augmente la séparation dans les parties et dans leur centre (où les parties et le tout sont au point de la plus haute sensibilité).

L'unité présente dans l'intuition intellectuelle, se sensibilise dans la mesure où elle sort de soi, dans la mesure où la séparation de ses parties prend place, parties qui ne se séparent à ce moment même que parce qu'elles se sentent trop unies quand dans le tout elles sont près du milieu, ou parce qu'elles ne se sentent pas assez unies, du point de vue de la perfection, si elles ne sont que parties juxtaposées, éloignées du milieu, ou du point de vue de la vitalité... Et ici, dans l'excès de l'esprit au sein de l'unité et dans son effort vers la matérialité, dans l'effort de l'infini divisible, inorganisé dans lequel tout l'organique doit être compris, dans cet effort de l'infini divisible vers la séparation..., dans cette volonté nécessaire de Zeus gît proprement le commencement idéal de la séparation réelle. » Zeus est en effet pour lui le plus haut séparable, et il serait curieux de comparer le Zeus esquissé par Hölderlin, le mauvais entendement séparateur dont parle Hegel, à l'Urizen dessiné par Blake. Il faut noter aussi — et ceci nous fait revenir à l'idée de la conscience malheureuse, que l'éditeur de Hölderlin signale une variante au mot de « séparation », à la deuxième phrase de ce fragment, et que cette variante est constituée par le mot *souffrance*. Cette séparation, cette souffrance d'après Hölderlin est nécessaire à la connaissance de soi (p. 296).

« Pour que cette vie soit connaissable, elle doit se présenter de telle façon que dans la surabondance de l'intériorité, où les opposés s'échangent l'un avec l'autre, elle se sépare » (*Grund*, édit. Joachimi, p. 100 et l'édit. Seebass et Pigenot, t. III. p. 321) (cf: Vietor, *Die Lyrik Hölderlins*, p. 143, sur la séparation des hommes et des dieux).

Il s'agit là d'une idée très ancienne[1], qui sans doute s'est imposée aux esprits du temps par l'intermédiaire de Lessing et de Schiller, notamment de sa *Théosophie de Julius* ; Schiller y parle en s'excusant d'ailleurs chaque fois de ce que ses expressions ont de sensible et d'humain, d'une déchirure de Dieu, d'une séparation de la nature qui est elle-même un Dieu infiniment divisé ; et en effet Dieu est semblable à un faisceau lumineux qui frappant un verre prismatique se divise en sept plus sombres rayons[2].

1. Il faudrait remonter jusqu'à Boehme, jusqu'à la « guerre titanique » à laquelle fait allusion maintes fois Damascius, jusqu'aux gnostiques. Encore ne seraient-ce là que les premières étapes d'une étude qui ferait parvenir peut-être à l'orphisme, au dépècement de Zagreus, à Empédocle, et aux cosmogonies primitives. Il faudrait voir aussi comment les idées de négativité et de séparation ont été liées par Boehme.

2. La métaphore du prisme est reprise par Fichte en 1806. Goethe dans le *Divan* et à la fin du VIII[e] Livre de *Dichtung und Wahrheit* devait exposer des idées semblables, que dès sa jeunesse il avait esquissées dans le *Prometheus-Fragment* et dans

Cette idée de la séparation est au centre de l'esthétique de Schiller. L'art sépare, divise (*Trennt, entzweit*), l'homme et la nature, dit-il en disciple de Rousseau ; le « sentiment » est caractérisé par sa dualité (cf. Basch, *Poétique de Schiller*, p. 74). La méditation sur J.-J. Rousseau lui faisait retrouver une antique conception des mystiques et des philosophes. Si on rapproche les idées de la *Théosophie de Julius* de celles de l'essai sur *La poésie naïve et sentimentale*, on arrive à concevoir le monde entier comme étant, par rapport à l'unité primitive, dans un état « sentimental », on arrive à l'idée de la conscience malheureuse.

Cette conception, chez Hegel, se lie à toute sa philosophie, et en particulier à sa théorie de l'immanence des relations[1]. Si Dieu est en rapport avec le monde, ce rapport doit avoir son fondement en Dieu lui-même ; et par conséquent, l'union de Dieu et du monde a pour contre-partie en apparence, pour fondement, pour synonyme en réalité une séparation de Dieu d'avec lui-même. L'altérité, la dualité, le négatif, la détermination, ce sont là donc autant de noms pour affirmer le caractère concret de Dieu. Le concret est médiat ; et par là même différencié.

Le Dieu conçu comme substance pure et simple est pour Hegel abstraction et par conséquent tend à se compléter et par là à se séparer de lui-même, à mettre une différence entre lui et lui, à être autre que lui, par le processus de sa propre négativité[2]. C'est par la création — qui n'est d'ailleurs pas création de quelque chose qui s'opposerait purement et simplement à lui, c'est par la communauté que Dieu est conscience de soi.

L'idée du moi fichtéen permettait de comprendre cette idée de la distinction fondamentale. Le moi de Fichte et le *Grund* de Boehme sont des idées qui se sont unies l'une à l'autre dans la pensée de Hegel et de Schelling.

La partialité auto-destructrice de la réflexion, telle qu'on la voit chez un Fichte (ex. *Differenz*, p. 173 ; *Naturrecht*, p. 360) semble symboliser dès lors pour Hegel une séparation plus profonde, une séparation divine, ou si l'on préfère, une possibilité de séparation, dont Fichte comme nous l'avons vu avait l'idée. Tout ce qu'il y a de réel en effet dans cette séparation, c'est sa possibilité ; la séparation étant réflexion et la réflexion étant

le *Naturhymnus* de 1782. Cf. KORFF, *Geist der Goethezeit*, vol, II, Leipzig, 1927, p. 37-40. Cf. encore *Die Natur* 1781 et le *Tobler's Fragment*, et H. GROOS, *Der Deutsche Idealismus und das Christentum*, p. 173.

1. Cf. DAMASCIUS, *Premiers principes*, nos 89 et 90, une liaison analogue.
2. *Phänomenologie*, p. 576.

possibilité[1]. Nous saisissons la racine métaphysique unique de l'idée du mauvais infini, de celle du *Jenseits* et de celle du *Sollen*.

Dieu se sépare de lui-même pour s'unir à lui-même et c'est en cela qu'il est sujet, qu'il est esprit, dira Hegel dans la *Phénoménologie* (ex., p. 576). Esprit, sujet, Dieu sont qualifiés par cette union de la séparation et de l'union (cf. Hadlich, p. 53)[2], de la diremption et de la resomption, de la non-relation et de la relation. Autrement dit, Dieu est le λόγος, l'*Urteil* qui unit par là même qu'il déchire (cf. *Phänomenologie*, p. 393). L'esprit, disait déjà Hegel dans son *Premier système*, ne peut se trouver et ne peut parvenir à l'absolu, que par la scission (Ehrenberg, p. 153, 154) (cf. *Premier système*, Rosenkranz, p. 112, 113)[3]. Le concept s'enrichit en se divisant en ses propres contrastes. Et c'est cette idée qu'il reprendra quand il parlera plus tard, dans sa *Logique*, d'un jugement *(Urteil)* de la notion ; tout jugement sépare, toute séparation est jugement. Tel est l'acte producteur de l'altérité. Comme le dit B. Heimann (p. 356) le jugement sera pour Hegel entre le concept et le raisonnement comme la contradiction est entre l'identité et le *Grund*.

Il n'y a pas ici au fond deux choses que l'on puisse distinguer ; cette séparation dont nous avons parlé est finalement union ; se diviser de soi, c'est une façon encore de rester uni à soi. Le péché, le fait de manger à l'arbre de la science, en même temps qu'il est séparation, est source de la rédemption (*Philosophie der Religion*, II, 216, 217).

Ainsi le λόγος n'est de l'esprit extériorisé que pour redevenir de l'esprit intériorisé. La « diremption » se résorbe en quelque sorte en elle-même, et c'est là le vrai concept de l'esprit, il est « réconciliation »[4].

L'objectivisme vrai se confond avec un profond subjectivisme. Et nous touchons ici à un des points essentiels du hégélianisme, s'il est vrai qu'il est un effort pour concilier les oppositions tout en les préservant, pour inaugurer une paix armée ou une guerre sereine des notions, où sans cesse il y a échange et succession, et en même temps identité entre la négation des

1. Cf. Noel, p. 369-380, « cette séparation, cette possibilité en tant que possibilité ». De même *Naturrecht*, p. 360 sur l'idéalité, la pure possibilité des déterminations.

2. Cf. *Phil. der Religion*, t. I, p. 121. L'infini est quelque chose qui ne s'affirme que pour se distinguer et qui ne se distingue que pour nier cette distinction. Cf. *Phil. der Religion*, édit. Lasson, II, 2, p. 108.

3. Stirling a bien mis en lumière cette idée.

4. *Phänomenologie*, p. 576, 577 et 427. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 152 sqq., 167, 177, 178, 185, 187, 191, 205, 206, 230.

contradictoires et le fait qu'ils sont maintenus[1]. C'est là que réside le mystère de la raison[2] que Hegel faisait pressentir dans les pages de la *Phénoménologie*[3], où il nous montre comment le semblable se disjoint et se rassemble ; et ce mystère de la raison est le mystère même de l'amour, jonction de ce qui est soi avec ce qui n'est pas soi[4]. De même que Dieu, le péché est séparation et union puisqu'il est connaissance. Il est en un sens le degré le plus bas de ce processus de déchirure et de réunion des contraires dont Dieu est le degré le plus haut[5]. D'une façon plus générale encore, nous pouvons dire que les idées de particularité et de malheur coïncident.

Cette division de Dieu, nous en trouvons d'ailleurs la préfiguration dans le jeu des forces où la force sollicitée tend à sortir hors d'elle, que Hegel décrit au début de la *Phénoménologie*.

Mais plus encore c'est la vie, c'est l'esprit, c'est l'essence de l'homme qui nous montre ce qu'est l'essence de Dieu ; car en quoi consiste-t-elle, sinon à se séparer de soi, à se dépasser, afin de rentrer en soi[6] ? La séparation réside dans la notion de l'homme lui-même[7]. Tel est le jugement, c'est-à-dire la séparation primitive de l'esprit, séparation qui fait sa vie[8].

Or le christianisme se caractérise précisément par cette séparation absolue qu'il suppose. « L'infini en opposition avec le fini existe par la liberté, et quand il se sépare, se sépare absolument » (*Verhältniss*, p. 314).

Mais le christianisme se définit aussi, faut-il ajouter, par cette constante suppression de l'autre (*Philosophie der Religion*, II, 158), par cette désassimilation et cette réassimilation de l'autre qui part de Dieu et revient à Dieu.

Si nous appliquons ceci au domaine de la connaissance, nous dirons que la connaissance, produit de la séparation, si elle n'était que produit de la séparation, serait falsification. Mais s'il est vrai qu'il faut mettre l'accent aussi bien sur la séparation et sur l'identité, c'est donc qu'il n'y a pas de falsification absolue

1. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 193.
2. *Philosophie der Religion*, II, 194.
3. *Phänomenologie*, p. 129.
4. *Ibid.*, p. 578.
5. *Philosophie der Geschichte*, p. 413.
6. *Philosophie der Religion*, II, p. 211.
7. *Ibid.*, p. 218.
8. *Ibid.*, p. 231. Que nous séparions pour les réunir ensuite un sujet et un attribut, un effet et une cause, il nous suffit de prononcer un jugement, de saisir un concept en tant qu'un et différent pour effectuer en nous dans le cercle de la réflexion une opération analogue à l'opération divine elle-même, pour arriver à l'intuition du rythme même de Dieu. La méditation sur Kant nous ramène à Eckart.

(*Differenz*, p. 252), plus qu'il n'y a de séparation ultime.

La philosophie doit faire sa place aussi bien à la séparation qu'à l'identité, faire des deux des réalités métaphysiques, des absolus, mais aussi se rendre compte qu'elles sont des choses relatives l'une à l'autre.

Dans son écrit sur le *Destin du christianisme* Hegel disait, rencontrant d'ailleurs ainsi certaines pensées de Fichte, que toute réflexion suppose quelque chose qui n'est pas sujet à la réflexion (p. 306 sqq.). De là en même temps que l'affirmation du λόγος, c'est-à-dire d'une possibilité de séparation et de séparation qui peut aller à l'infini, l'affirmation de quelque chose où il n'y a aucune division ; Dieu et le Verbe sont séparés et sont unis. La multiplicité du réel, c'est la division infinie réalisée ; et c'est en ce sens d'après Hegel que l'on dit que tout se fait par le Fils. Il retrouve ici la pensée de Lessing sur le Christ, Dieu divisé : la divinité est la matière, et le Verbe est sa forme, dit Hegel en s'inspirant peut-être de doctrines attribuées à David de Dinant (p. 307). Mais ici forme et matière sont unies. Le monde n'est pas émanation de la divinité, mais plutôt émanation de ce qui dans la divinité se sépare ; il est partie de ce qui part à l'infini. Il est en même temps ce qui se sépare et ce qui sépare. Par la même il est vie, en même temps qu'il est mort. Ce qui est individuel, ce qui est limité, est une branche de l'arbre de la vie infinie.

Chaque partie est un tout, une vie, et en même temps cette vie se réfléchit, se sépare en sujet et objet, en vie et en vérité (p. 307). Or apparaître et se réfléchir, se séparer, c'est une seule et même chose (*Differenz*, p. 263, 265). Des oppositions apparaissent ; la vie et la lumière semblent en dehors l'une de l'autre. La *Phénoménologie* est par essence une théorie de la séparation en tant qu'elle se détruit elle-même pour parvenir à la raison. Et dans la *Differenz* Hegel semble tracer le plan de la *Phénoménologie*. « Chacune des formes de l'esprit est déterminée par une forme opposée » (p. 265).

Le début même de la philosophie qui est le sentiment d'une rupture nous fait entrevoir ce schisme fondamental qui a projeté hors de l'absolu son apparence (cf. *Differenz*, p. 172) et nous donne en même temps le mot de l'énigme philosophique qui est unité.

Tout en protestant contre les oppositions que Fichte dresse entre les choses et nous, oppositions qui ne sont que la fixation par l'entendement du processus d'opposition de la raison, car l'entendement est essentiellement position d'oppositions, Hegel déclare dans un passage très semblable à ceux de Hölderlin (*ibid.*, p. 174, 178) que « la rupture nécessaire est un facteur de

la vie, qui se construit en s'opposant éternellement, et la totalité n'est possible dans la plus haute vitalité que par son rétablissement hors de la plus haute séparation ». Aussi admet-il fort bien (p. 178) que la raison est la force qui pose les totalités opposées du subjectif et de l'objectif, sans se déclarer pour cela partisan d'une théorie fichtéenne, car il voit en même temps dans la raison la force qui nie la séparation.

Il revient sur cette idée en parlant de la croyance, où l'on voit la raison comme puissance de séparation et comme puissance de négation de la séparation, mais conservant alors même en soi la forme de la séparation (p. 185). De là à dire que c'est l'absolu identique à la raison qui est à l'origine de la séparation, il n'y avait qu'un pas, à peine un pas. « La séparation en subjectif et objectif est une production de l'absolu » (p. 201).

Cette séparation[1] est le principe du péché, car le péché consiste à séparer, à juger, mais elle est en même temps le principe de la rédemption[2].

Et enfin, s'il est vrai qu'il y a un mouvement de Dieu, producteur éternel du Verbe éternel, ne peut-on, sans que Hegel l'ait expressément fait, parler d'une conscience malheureuse de Dieu, en employant ainsi un langage qui rappellerait certains termes de Boehme ? En tout cas dans la *Philosophie de l'histoire*, Hegel écrit, en parlant de la religion d'Adonis, que le divin doit être compris comme esprit, c'est-à-dire qu'il doit être concret et doit avoir en soi le moment de la négativité qui se présente ici comme mort et culte de la douleur (p. 261 de *Philosophie der Geschichte*). « Dans la fête de la mort d'Adonis et de sa résurrection, dit-il, c'est là que le concret arrive à la conscience » (*ibid.*, p. 262). « En Dieu le négatif, la contradiction arrive à l'intuition. » En même temps que la conscience de l'humanité se contredit dans son malheur, elle voit la conscience divine se contredisant elle-même et malheureuse elle-même.

1. Il y aurait lieu de se demander dans quelle mesure cette gnose hégélienne se rapproche du christianisme et dans quelle mesure elle s'en sépare. M. Groos a mis en lumière d'une façon ingénieuse et forte les oppositions, dans son ouvrage : *Der Deutsche Idealismus und das Christentum*. Hegel remplace l'idée de création inacceptable dans son monisme, par l'idée d'une chute du divin ; la création devient mauvaise. Et, d'autre part, le péché devient création et principe de rédemption. D'après M. Groos, on assisterait ici à un « renversement complet du dogme chrétien ». Les rapports apparaissent cependant plus complexes entre l'hégélianisme et la religion chrétienne. Pourtant, il faut signaler que la création du Fils et la création du monde sont identifiées par HEGEL, qu'il reçoit des gnostiques la conception de l'Adam Kadmon (*Phil. der Religion*, édit. Lasson, I, 200) et que sa théorie apparaît parfois comme une gnose pour laquelle il n'y a plus de mystère (*ibid.*, p. 201).

2. Cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, II, p. 31.

De l'idée de conscience malheureuse, nous pouvons remonter à l'idée de négativité, si nous cherchons à transposer la psychologie de l'humanité dans la Logique, mais si nous transposons la Logique dans le langage de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire de l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire de l'histoire de Dieu, nous pouvons aussi bien dire que la négativité, c'est la conscience malheureuse de Dieu, car il y a une « pure négativité » de Dieu (*Phänomenol.*, p. 585), et elle ne peut guère être autre chose que la conscience malheureuse. C'est là l'inquiétude absolue, l'inégalité de l'esprit absolu, créatrice de l'altérité (cf. *Premier système*, Rosenkranz, p. 112, 113)[1].

C'est dire que l'on retrouve dans les spéculations qui sont l'embryon du système hégélien la gnose et les théories de Boehme, la *Grimmigkeit* dont parlait Boehme, le tourment des choses qui est la source de leur existence, de leur qualité *(Qual, Quelle, Qualität)*[2]. Et la philosophie de Hegel est beaucoup plus proche qu'on ne le croirait d'abord de la dernière philosophie de Schelling.

Avant de s'exercer au sujet de la théorie de la notion, l'esprit de Hegel s'était exercé sur ces antiques spéculations. Rosenkranz note qu'en 1806 dans son cours de *Real-philosophie* Hegel nommait encore la pure idée la nuit du mystère divin de l'épaisseur de laquelle sortent la nature et l'esprit. Les idées de Schelling et de Boehme se rejoignent facilement.

Dans une variation philosophique et lyrique de 1802, Hegel montre l'idée de négativité comme toute proche de celle de la colère de Dieu, faisant apparaître et disparaître la finitude des créatures (Rosenkranz, p. 192. De même Rosenkranz, p. 547). Il nous montre Dieu, ce centre infini, s'irritant de l'expansion de la nature née de lui, et la consumant. Il nous parle de cette colère divine, faisant trembler l'infinité sans repos où il n'y a aucun présent mais seulement un bouillonnement sans forme au-dessus des limites, une douleur infinie et la flamme brûlante de cette douleur nécessaire pour que l'esprit prenne conscience de soi. Et dans l'*Histoire de la philosophie* il insistera sur l'analogie entre son idée de négativité et les théories de Boehme, bien qu'il juge sévèrement le caractère peu réfléchi et comme barbare que leur a laissé ce philosophe. Il faudra, disait-il dès 1802, faire subir à ses conceptions une opération grâce à laquelle on voie l'esprit se dégager d'elles. Il faudra transformer en connaissance ce processus

1. Sur ce point voir STIRLING, *Secret*, I, 41 : « Le « Non » est le principe qui crée la distinction. » « Il peut y avoir au fond des idées cosmogoniques à la Jacob Boehme. »
2. Cf. *Geschichte der Philosophie*. III, p. 306, 310.

par lequel la créature se sépare de Dieu ; il faudra voir que ce processus même est connaissance, l'esprit lui-même se séparant par la réflexion, puis se consumant par elle, pour faire de sa douleur le principe de la religion et revenir enfin à l'esprit.

La conscience malheureuse, un homme plus que tout autre est venu nous révéler son essence, en tant qu'elle est sentie par nous, et cet homme c'est Pascal, mais peut-être peut-on aller plus loin que lui dans le domaine de la spéculation, si avec Boehme on remonte de la douleur du Fils à la douleur du Père[1].

La théologie d'Eckart, les spéculations de Boehme viennent se fondre avec l'expérience luthérienne du salut ; loin de croire que la philosophie de Hegel est une philosophie purement rationnelle, nous dirions qu'elle est un effort vers la rationalisation d'un fond que la raison n'atteint pas. Malgré ce que Hegel nous dit parfois, il n'y a pas pour elle de symboles purement transparents ; la lumière brille dans les ténèbres ; les symboles existent, d'une existence opaque et résistante, sur laquelle viennent se projeter des lumières, qui les font brûler d'un sombre éclat.

IV. — Conclusion

Ce qu'il y avait primitivement au fond de l'âme de l'auteur de la *Logique*, c'était une vision chrétienne de la croix et une vision boehmienne de la colère de Dieu. Ce qu'il y a au fond de l'âme de ce rationaliste, c'est ce double mystère, au fond de l'âme de cet optimiste cette double douleur. La colère de Dieu apparaît comme le principe de la dialectique et de ce mouvement de retour en soi par quoi s'achève la dialectique (Rosenkranz, p. 547).

Le fini n'atteindra à la conscience du bonheur que lorsque Dieu, qui est la totalité infinie, viendra briser cette finitude et par là même le consoler et l'exalter (cf. Rosenkranz, p. 192). D'autre part, « toute totalité, même la plus petite, est, dans l'ensemble du cours de sa vie, heureuse ». Et s'il en est ainsi, c'est que cette finitude même, par laquelle l'individu est abstrait du tout, en fait précisément quelque chose qui n'est pas abstrait, un cœur qui fait appel au cœur. De sorte que ce qu'il y a en lui de négatif est quelque chose d'absolument positif.

Dans le *Premier système* de Hegel (Rosenkranz, p. 111, 112) on voyait une aspiration des monades obscures vers le Dieu qui

1. Il faut signaler que dès la *Phénoménologie*, HEGEL ne voit dans les conceptions de Boehme que des représentations extérieures, p. 582.

les a créées, et cette inquiétude des monades, c'est déjà la conscience malheureuse. En se consumant, en travaillant, en gémissant, elles iront vers la joie (Rosenkranz, p. 548), vers le moment où toutes les parties qui paraissent isolées et fixes se dissoudront dans le tout de la vie, chacune se prolongeant dans son opposé, chacune exposant l'infinité absolue (Rosenkranz, p. 115). Il s'agira pour Hegel d'arriver à une vue synthétique du malheur des deux consciences divine et humaine, de les rassembler en un seul malheur ; et ici encore nous voyons l'image de la croix et l'idée de négativité répondre à cette même exigence, nous montrer que le malheur de Dieu et le malheur de l'homme sont un seul et même malheur.

La conscience malheureuse est aussi par là même la conscience heureuse ; car si la nature est le produit de la négativité de Dieu, Dieu est la négativité même de la nature ; et comme leur malheur, le bonheur de Dieu et le bonheur de l'homme sont un, grâce à cette image même de la croix et à cette idée même de négativité. C'est ce que Hegel déclarait déjà à la fin du *Glauben und Wissen*, p. 157 : « La pure notion, ou l'infini... doit indiquer purement comme moment, mais seulement comme moment de la plus haute idée la douleur infinie, qui auparavant n'était présente dans la culture qu'historiquement. » Et il voit comme fondement de la religion des temps modernes l'affirmation chrétienne, particulièrement sous la forme qu'elle prend chez Luther et chez Pascal. Dieu lui-même est mort, « ce qui s'est exprimé sous une forme qui n'est qu'empirique, dans les paroles de Pascal : la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme ». On arrive ainsi à la fois aux idées de l'absolue liberté et de la douleur absolue, « du vendredi saint spéculatif » au-dessus de la sphère de l'histoire et du sentiment. Car ce qui s'est présenté comme histoire ne doit pas nous faire oublier qu'en réalité le domaine de l'histoire est déjà dépassé. Il faut tenir à la fois à l'esprit les deux idées de la durée et de l'éternité et les voir se réunir dans la conception d'une durée, d'un changement, dans l'éternel[1]. Si on fête le vendredi saint spéculatif dans tout son déchirement, dans tout son délaissement, dans la dureté de cette mort de Dieu, on ne le verra plus comme le sacrifice de l'existence sensible, conçu par les disciples de Kant ou de Fichte, mais on verra alors surgir de cette dureté la plus pro-

1. La pensée de Herder qui fut aussi celle de Gœthe suivant laquelle le but est toujours atteint et n'est jamais atteint, rejoint une des intuitions du mysticisme, particulièrement de Eckart parlant du mouvement infini et de l'éternel repos de la divinité.

fonde douceur, la plus haute totalité, la plus haute idée dans sa gravité entière et dans sa liberté la plus sereine, car le bonheur est un oiseau des tempêtes ; il naît du malheur ; il vit dans le malheur ; il est l'anti-alcyon ; il est la tempête elle-même, prenant conscience d'elle au centre le plus violent et aussi dans tous les replis de son tourbillon.

Telle est encore la flamme en tant qu'elle change constamment sa substance et la conserve dans sa forme permanente. Le mouvement est repos ; le verbe infini est silence. Tels sont le mouvement et la négativité absolus, identiques avec l'essence satisfaite de soi et en repos[1]. Telles sont ces Ménades dont le tumulte signifie la prise de conscience du tumulte de la nature par lui-même et qui se rangent parmi les divinités olympiques, sans rien perdre de leur mouvement, mais de ce mouvement formant une danse calme, ou même comme un chant immobile.

Non seulement la douleur de l'âme est le témoignage de l'esprit, non seulement elle est l'affirmation par la croyance de l'apparition divine (*Philos. der Religion*, II, p. 239), dont nous avons besoin ; non seulement la conscience malheureuse a sa place dans la conscience heureuse, de même que tout moment dépassé se retrouve dans le moment final, mais encore nous pouvons dire qu'elle est l'image, assombrie seulement, de la conscience heureuse ; car elle est passage d'un opposé à l'autre et par là en quelque sorte union de ceux-ci. Elle est comme le reflet renversé de la flamme de la conscience heureuse ; elle est la conscience du bonheur en tant que projetée dans l'individuel et le changeant ; et par là devenant dédoublée et conscience du malheur. En faisant disparaître le miroir où elle se renverse et où suivant l'image de Schiller elle se divise, nous revoyons cette flamme toute droite. C'est par le déséquilibre divin que se scelle l'équilibre ; et le fond obscur devient la transparence même. La conscience malheureuse est en soi *(nur an sich)* la raison, il faut simplement qu'elle prenne conscience du fait qu'elle est la raison (cf. *Phänomenologie*, p. 496, Rosenkranz, p. 116) ; et aussi qu'elle ne s'enferme pas jalousement en elle-même, qu'elle ne soit pas comme l'âme de Novalis, parfum qui s'enclot sans cesse au sein de la fleur bleue, de peur de s'évanouir.

Dès lors l'immédiat devient médiat, l'individuel universel, le malheur bonheur, et s'il en est ainsi, si le véritable particulier est généralité, si le véritable immédiat est médiat, si la position et la négation s'impliquent l'une l'autre, non seulement nous

1. *Phänomenologie*, p. 372, 400. De même ROSENKRANZ, p. 116.

pouvons dire qu'il y a un mouvement nécessaire de l'esprit tissant le réseau des relations, faisant briller le joyau de l'immédiat au centre même des relations, mais dans ce qu'il y aurait d'incorruptible dans le charbon, nous avons vu le diamant, auquel notre prunelle, pour adopter un langage néo-platonicien, s'identifie, et nous avons atteint l'universel concret. La suppression de la séparation est, pour reprendre une expression de Schiller dans la *Théosophie de Julius*, la genèse même de Dieu.

Ainsi au delà de la vision proprement chrétienne, et au delà de la vision proprement boehmienne dont nous avons parlé, il y avait dans l'âme de Hegel, unie étroitement à ces deux façons de voir une troisième vision, celle qui au même moment, sous une forme d'ailleurs très différente, s'exprimait dans certains poèmes de Blake, celle que Hegel trouvait dans des passages cités par Mosheim qu'il a recopiés : « L'homme bon est le fils unique de Dieu que le Père a engendré éternellement. Il y a dans les âmes quelque chose qui n'est pas créé, et c'est la raison... Ce que l'Esprit Saint dit du Christ, tout cela est vrai de tout homme divin. Tout ce qui est propre à la nature divine est propre à l'homme divin[1] » (Nohl, p. 367). Chaque homme est lumière et flamme brûlante. Pour aimer Dieu il faut être son égal. Il y a dans l'homme une étincelle divine (p. 75) comme l'avaient vu les antiques stoïciens et les mystiques allemands. Par l'intermédiaire de la bulle de Jean XXII et de l'historien-orthodoxe Mosheim, la pensée d'Eckart (cf. l'édition critique des pièces du procès d'Eckart par le P. Théry, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1926, p. 159, 167, 168, 210) agissait sur le théologien de Francfort.

Le moment vient où une religion universelle et vraiment philosophique apparaîtra ; alors sera révélé le véritable esprit de la religion qui d'après les lois mêmes de l'histoire ne pouvait se montrer dans les moments antérieurs (*Verhältniss*, p. 311), mais qui était en germe en eux *(ibid.)*. Alors sera réalisée la troisième religion, la seconde bonne nouvelle qui viendra remplir les lacunes, les brisures du texte de la première, l'Évangile

1. Ce qui a manqué à la belle âme du Christ, c'est l'audace, la fierté (p. 28), la bravoure (p. 261) de se maintenir dans le monde et de le vaincre. Il s'est posé comme une antithèse et non comme une synthèse ou ce fut une synthèse sans force suffisante. Il n'a pu arriver à une religion du peuple, mais seulement à une religion restreinte à des individus ou à de petits groupes. Il n'a pas possédé la plénitude de la force (p. 284) bien que certaines de ses paroles soient d'une étrange hardiesse cf. p. 290). Sur l'importance de la bravoure ; « couronne de toutes les vertus » voir ROSENKRANZ, p. 131. *Naturrecht*, p. 187, et NOHL, p. 367 et 277. Cf. V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, p. 155, 162.

éternel auquel d'une façon d'ailleurs bien différente pensaient certains mystiques et certains intellectualistes comme Lessing, renouvelant les idées des montanistes. Et la profondeur de la réconciliation chrétienne sera unie avec la beauté de la vision grecque sans que l'on ait à renoncer à la vision de Boehme et à l'orgueil de certains disciples d'Eckart, à la négativité divine et à l'affirmation humaine.

L'esprit est la force qui met en mouvement et qui supporte la négativité. Il est la douleur et la force de supporter la douleur, en même temps (*Philosophie der Religion*, II, 249).

Il est ce va-et-vient, cette anabase et cette catabase, procession, extase et en même temps intériorisation qui finalement coïncident (cf. *Phaenomenol.*, p. 29).

Dieu, dit Hegel (Rosenkranz, p. 192), est l'absolue sagesse et l'absolue béatitude, en tant qu'il est plongé, mais médiatement, dans le processus par lequel l'univers est à la fois en repos et en mouvement, c'est-à-dire en tant qu'il est l'idéalité absolue, et il ajoute : « Le tribunal auquel va être appelé l'individu ne peut, précisément parce que l'individu est isolé, être un tribunal abstrait. Dieu comme juge du monde, doit, parce qu'il est cette absolue totalité, briser le cœur ; il ne peut juger, il ne peut que consoler. » Que cette conciliation prenne pour Hegel un aspect proche de l'ironie comme dans certains passages de *Premier système*, ou de celui du pardon, comme dans la *Phénoménologie*, elle lui apparaît toujours comme l'idée essentielle de la religion.

Ainsi l'évolution ne se comprend pour Hegel que parce qu'il s'agit d'aller de l'unité à l'unité : « Le moment de la réunion ne peut pas coïncider avec le moment de la séparation ; il y a entre la séparation et la jonction finale de la notion infinie des étapes nécessaires » qui, du moins d'après ce que Hegel écrit en 1802, ne peuvent pas être déterminées par la signification et la direction du tout (*Naturrecht*, p. 314).

Tout cela ne doit pas nous faire oublier l'aspect réaliste et classique de la pensée hégélienne. La conscience malheureuse, c'est la conscience comme sujet. C'est le moment de la différence infinie. Faire de la conscience de soi une chose, passer du subjectif à l'objectif, s'évader hors du romantisme de la *Sehnsucht* pour fonder un classicisme du monde, du monde complet précisément parce qu'il est incomplet, incomplet parce qu'il est complet, telle a été de ce dernier point de vue l'œuvre de Hegel. Il faut que l'esprit soit réalité ; que l'esprit soit chose et s'identifie avec les choses (*Phänomenol.*, p. 504, cf. p. 496). Ce sera faire de la philosophie l'expression même du protestantisme en tant qu'il prend

son point d'appui dans le sujet. Mais ce sera dépasser ses formes plus étroites. Il s'agit de faire de la raison une religion, de la religion une raison, de dépasser le romantisme en le faisant classique, de dépasser le classicisme en le faisant romantique, d'unir la subjectivité, l'inquiétude ou mouvement incessant, la négativité romantiques, et l'objectivité, l'accomplissement parfait de l'âme classique, d'arriver comme on l'a dit à l'idée d'un développement infini de la raison achevée[1], de faire sentir dans la divinité même le thème de la séparation essentielle qui retentira dans les philosophies du dernier Schelling et de Schopenhauer, d'opposer en même temps à l'apothéose de la conscience malheureuse le triomphe de la conscience heureuse et de révéler la tragédie réelle et divine.

Le bonheur vrai ce n'est pas la page blanche, une béatitude sans souffrance ; c'est le bonheur viril[2], c'est Lucifer remontant au ciel, le particulier s'ouvrant et dégageant, sous l'influence négative de la raison, sa généralité. Ainsi est repris, développé le thème luthérien de l'humilité et du triomphe.

Contre les philosophies de la réflexion, le romantisme avait mis en valeur l'idée de la personne, mais cette idée même risquait de s'évanouir si l'on ne réintégrait en elle la réflexion. La personne, l'État, ne seront des universaux concrets que si autour du feu vital, s'ordonne la réflexion qui en est la mesure mouvante.

Il s'agit de faire de la substance une conscience de soi et de la conscience de soi une substance. Le double mouvement se rejoint dans l'universel concret ; la substance est conscience de soi parce qu'elle est passage vers l'opposé, parce qu'elle est mouvement ; la conscience étant permanence au sein de l'opposé est généralité, est substance. Mais cette substance est conscience pour soi ; elle est esprit.

Si l'on peut dire que le but du hégélianisme est de faire du sujet la substance par opposition aux premières conceptions de Fichte, il est également de faire de la substance un sujet par opposition à Schelling. En même temps il consiste à triompher de toutes les fausses oppositions créatrices du malheur de la conscience : opposition du fini et de l'infini, de l'apparence et de l'essence, de l'en-deçà et de l'au-delà. L'infini ne s'oppose pas

1. Sur l'opposition du classique et du romantique, cf. le beau livre de SIRICH, *Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit*. Sur leur liaison, cf. KORFF, *Geist der Goethezeit*, I, 41.

2. Cf. CROCE, p. 56 et 58, sur la façon dont Hegel dépasse l'optimisme et le pessimisme, et ROYCE, *Spirit of modern philosophy*, p. 211.

au fini et ne se réduit pas à une vaine répétition du fini. Il le comprend en lui, racheté, sublimé.

La *Phénoménologie* tout entière est, pourrait-on dire, un mouvement de désincarnation du particulier, qui s'explique par le mouvement inverse grâce auquel l'universel s'est incarné, et n'est devenu vraiment universel qu'en devenant particulier, en s'incarnant. Elle est réflexion sur une trans-substantiation (Dilthey, p. 81). Elle est l'étude de l'esprit en travail naissant à lui-même, se révélant à lui-même. La douleur de l'enfantement, la fumée noire de l'incendie dont va renaître le Phénix, c'est la douleur et l'aspiration qui pénètrent toutes ces formes (*Phaenom.*, p. 566). Hegel retrouve là l'une de ses premières idées : « comme l'angoisse de celle qui enfante est changée en joie, de même votre souci se changera en félicité » (Nohl, p. 127). La conscience malheureuse n'apparaît plus alors comme le mouvement qui suit la religion de la beauté, le stoïcisme et le scepticisme ; elle est présente en eux. Le monde antique au moment de sa floraison est aspiration vaine ; la comédie est tragédie et le bonheur après lequel soupirait Hölderlin est déjà en lui-même, malgré les premières apparences auxquelles nous nous étions arrêtés, le plus profond des malheurs. S'il faut nommer une idée qui contienne en soi tous ces moments, autres que celui de la révélation de la raison, il conviendra de l'appeler conscience malheureuse (*Phaenom.*, p. 566). Ainsi on ne peut exagérer la généralité de cette idée ; tout ce qui n'est pas l'universel concret, tel que le christianisme primitif, puis le luthéranisme, puis le hégélianisme l'ont défini, c'est le malheur de la conscience. Cette idée est un concept mouvant qui englobe, suivant la façon dont on la prend, une partie plus ou moins longue de l'histoire ; au sens le plus étroit ce serait le Moyen Age ; en un sens plus large le Moyen Age et l'ensemble du Christianisme ; s'étendant plus loin en arrière, elle engloberait le judaïsme et l'antiquité classique.

La conscience malheureuse, c'est donc le monde antique en tant qu'il est abstraction et conscience vague qu'il y a autre chose que l'abstraction ; c'est pour la même raison le monde hébraïque ; c'est le monde chrétien où cette double aspiration du monde antique et du monde juif vient se transformer dans le cri : Dieu lui-même est mort.

Si on la projette dans l'histoire moderne, elle signifie l'*Aufklärung*, le kantisme, la réaction contre l'*Aufklärung*, la réaction contre le kantisme. C'est là, d'ailleurs, cette amplification et ce retournement des notions, un des caractères de la pensée hégélienne, qui attaque en même temps des thèses qui au premier

abord sont opposées et au temps même où elle les attaque, en conserve ce qui en fait à ses yeux l'essence.

Si nous voulons traduire ces idées en termes plus abstraits, cette conscience dans le malheur, c'est la dualité même de la conscience en tant qu'elle va être nécessaire à la notion d'esprit, dualité qui ne parvient pas encore à saisir son unité ; c'est la conscience comme sujet en face d'un objet (*Phänomenol.*, p. 590). Car la subjectivité douloureuse vient de l'opposition de l'objectivité ; et l'objet fait le malheur de l'amour et de la religion. C'est aussi la médiation et la négativité.

Tout le mouvement de l'esprit est semblable à ce mouvement de l'enfant qui d'abord place des dieux en dehors de lui, des dieux qu'il craint ; il s'isole d'eux de plus en plus, mais il retourne par là à sa propre unité, à cette unité qui était non développée, non évoluée et qui par ses séparations mêmes s'est enrichie. Il arrive à une unité produite par soi, sentie par soi, et il reconnaît que la divinité est en lui ; il se reconnaît fils de Dieu. Il n'est devenu autre pour soi que pour se retrouver en soi (cf. Rosenkranz, p. 548). Suivant la parole de Hölderlin (*Hyperion*, édit. Joachimi, III, 116) « à la fin l'esprit nous réconcilie avec tout ». « Nous ne nous séparons que pour être unis plus intimement, divinement pacifiés avec tout, avec nous. Nous mourons pour vivre » (*ibid.*, IV, 145). Et il compare les dissonances du monde aux brouilles des amants ; la réconciliation est au milieu de la lutte, et tout ce qui est séparé se retrouve (*Hyperion*, IV, 154)[1].

L'abstraction est synonyme de malheur ; l'universel concret sera pour l'esprit la joie. L'idée nous apparaîtra non plus comme projetée dans un être étranger, mais comme étant toute proche de nous, notre œuvre (Nohl, p. 71) et en même temps la force qui nous crée et est notre substance. La connaissance qui apparaissait d'abord comme falsification et séparation est révélation et union.

En Dieu conçu comme triple, nous voyons la notion générale et indéterminée d'abord, puis particulière en face d'autres individus, enfin accomplissant dans l'esprit l'union du particulier et du général, et parvenant à la véritable individualité. Hegel retrouve ainsi cette idée de la trinité, du triangle des triangles,

1. Cf. *Ich-Roman*, édit. Joachimi, p. 177 : N'entends-tu jamais retentir les harmonies du destin ? Ses dissonances ont une signification identique.

Un des problèmes fondamentaux que se pose HÖLDERLIN est en effet le problème de la séparation (*Thalia Fragment*, *ibid.*, p. 158, 171 ; *Empedokles*, p. 41 et 89) et de la réconciliation (*Hyperion*, IV, 154, *Thalia Fragment*, p. 175, *Empedokles*, p. 130 : « Alors ma vie en lutte se fondit en une réconciliation magique. » La brisure même est faite en vue d'une union plus profonde, cf. *Empedokles*, p. 103.)

telle que sous l'influence de Baader il l'avait conçue, mais ici approfondie d'une façon différente.

Bien plus, il n'est pas vrai seulement de dire que la notion est pour Hegel ce qui fut l'être des religions orientales, l'essence belle ou sublime de la Grèce et de la Judée, et enfin le sujet de la religion chrétienne, il est vrai aussi de dire que pour lui, qui est ici le successeur de toute la tradition des mystiques germaniques, elle est en même temps ce qu'il aurait appelé le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, qu'elle est l'essence, l'être en soi, d'abord, puis l'être hors de soi, et enfin la connaissance de soi dans un autre, et l'être pour soi, qu'elle est l'amour, l'identité du Père et de celui qu'il produit, et que cette unité est l'Esprit, qu'elle est « l'esprit en tant qu'elle parcourt ces trois éléments de sa nature ; ce mouvement par lequel il se traverse lui-même fait sa propre réalité » (*Phänom.*, p. 591. Cf. p. 576 ; cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 408, 413 ; *Geschichle der Philosophie*, III, 22, 107, 115, 150). C'est ainsi qu'au-dessus de l'abstrait, au-dessus même du dialectique, il arrive au positif, au « spéculatif », dont l'étude de la conscience malheureuse et la réflexion sur la mort de Dieu nous font saisir l'identité avec l'élément négatif, dialectique.

Tant que la conscience ne fait que produire un au-delà qu'elle s'efforce en vain d'atteindre, l'esprit ne peut trouver son repos (*Phänomenol.*, p. 575) ; il est trop petit pour lui-même puisqu'il est plus grand que lui-même.

Ainsi que le disait Hegel dans son *Premier système* (Rosenkranz, p. 111) « l'être le plus haut a créé un monde qui lui est d'une transparence et d'une clarté d'éther ; mais pour soi, ce monde est sombre. » Il faut que l'obscurité même s'illumine, sans rien perdre de ce fond originel qu'elle possède. La conscience malheureuse est supprimée et conservée. Elle apparaît près de la rive lointaine que forme l'horizon comme une île qui brûlant dans le soleil semble devenir un nuage heureux (cf. Rosenkranz, p. 197).

Plus les déchirures, les gouffres auront été profonds, plus ils seront comblés d'une façon complète. Les dissonances de la souffrance (cf. *Esth.*, II, 146), seront résolues. De même, à la fin de Henri d'Ofterdingen ou d'Empédocle, devait être résolue la dissonance nécessaire. Du combat le plus sauvage, disait Schiller, monte la paix de l'harmonie divine. Les rappels de plus en plus profonds des moments douloureux se rapprochent des moments du plus grand apaisement par une sorte de condensation paradoxale de la durée, comme en une grande symphonie.

Parfois la conception de Hegel n'est pas très différente de

celle de Gœthe ; et l'esprit de la nature parle dans un des fragments de Hegel, d'une façon toute proche de celle dont il parlerait à Faust (Dilthey, p. 196)[1].

Mais à la différence de la nature gœthéenne qui du moins au premier abord, entraîne dans son vaste courant toutes les contradictions et les souffrances, sans être arrêtée par elles et dans laquelle finalement les séparations ne sont peut-être que des apparences, l'Absolu hégélien contient « le sérieux, la douleur, l'endurance et le travail du négatif » suivant les expressions de la préface de la *Phénoménologie* que nous avons déjà citées ; il contient des oppositions ; ce sont comme des rochers présents en lui et autour desquels il rejaillit en plus hautes vagues. La réflexion sur les antinomies de la pensée et sur la douleur de l'âme chrétienne avaient amené Hegel à concevoir un absolu plus tendu, à prendre de cet absolu une conscience tragique. De même la *IX^e Symphonie* dont le finale comme la conclusion de la *Phénoménologie* s'achève par des paroles schillériennes avait montré la profondeur de la douleur nécessaire à l'altitude de la joie. L'idée hégélienne du Destin, née de la réflexion sur la tragédie grecque, s'approfondissant par la réflexion sur les mystères de la religion et de la philosophie, retournera sans peine à la tragédie et donnera naissance, au moins en partie, aux conceptions d'un Hebbel et d'un Wagner. Si Hebbel a pu appliquer les concepts hégéliens à la tragédie, il faut tenir compte du fait que ces concepts en eux-mêmes, comme le note Rosenzweig (p. 64), étaient des concepts tragiques. C'est ce qu'avait bien vu Solger quand il parlait de l'ironie tragique.

Comme une Caroline de Günderode si représentative de ce qu'il y a de plus profond dans le romantisme allemand, comme un Wagner ou un Nietzsche, Hegel a essayé une synthèse de la joie et de la douleur où celles-ci sont fondues et dépassées. Telle est donc une des façons dont le problème s'est présenté à Hegel : Comment prendre conscience de sa destinée de sorte que l'on arrive au bonheur ? Nous trouvons ici comme chez Nietzsche la devise de l'amour du destin (cf. Nohl, 341). Au-dessus des malheurs de la conscience brille la beauté de l'âme gœthéenne ; au-dessus de celle-là encore brille la beauté d'Henri d'Ofterdingen. Mais le sombre éclat que l'on aperçoit comme au-dessus de cette douce lueur, c'est une rougeur etnéenne, et la réconciliation

1. Même union chez tous deux de l'interne et de l'externe, de l'évolution et de la loi, du mouvement et du repos, de l'idée de la mort de l'individu et de la permanence du tout, de l'union de la séparation et de l'union.

d'Empédocle avec son destin ; il trouve dans les flammes souterraines l'étincellement des astres et de l'éther en même temps que celui de l'Océan ; et sa vie s'allume pour lui à la flamme de sa mort. Par cette douleur dont il s'enivre, douleur de minuit, chant du rossignol dans l'obscurité, l'homme, pour Hölderlin, va plus haut que les dieux. Et peut-être, supérieure à Empédocle encore, du moins en un sens, est l'âme du poète ou du philosophe qui voit les mouvements de cet espoir et de ce désespoir se changer les uns dans les autres. Apercevant que l'esprit qui se conquiert dans le temps se possède depuis toujours lui-même au-dessus du temps, apercevant que le drame noué dans le temps est éternellement dénoué dans une éternité pleine de vie, dans un mariage des siècles tel que celui que rêvait Novalis, « elle est esprit, elle est le simple mouvement de ces moments purs » (p. 572).

Tout se pénètre infiniment, disait Hölderlin (t. III, p. 313) dans la douleur et la joie, dans la lutte et la paix, dans la forme et l'absence de forme.

COMMENTAIRE D'UN PASSAGE DE LA « PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT » DE HEGEL

I. — Introduction

I[1]. Hegel, dans les pages qui précèdent celles que nous étudierons, avait montré comment se désagrègent sous l'effort de la dialectique la conscience sensible, la perception et l'entendement. Il avait fait voir comment au jeu de la sensation succède celui de la perception qui transforme l'essentiel en non-essentiel, et réciproquement ; la perception essaie en vain de voir les qualités sans les choses ou les choses sans les qualités, et risque de s'épuiser dans le jeu des oppositions de l'immuable et du changeant ; elle nous laisse à son tour devant des généralités vides ; par la lutte des forces sollicitées et sollicitantes, les unes sont sans cesse transformées dans les autres, et la force et la loi se supposent et se suppriment. Puis Hegel nous introduit dans le monde de la conscience et dans celui de la conscience de soi, mais c'est pour nous faire apercevoir la même lutte de tendances, le même jeu des forces[2]. Seulement, il ne s'agit plus d'une dialectique purement logique, mais d'une dialectique historique et affective. Et la division en deux extrêmes qui se faisait sentir non par les deux extrêmes mais par le philosophe qui les contemplait, va maintenant être sentie par chacun des deux extrêmes eux-mêmes (*Phänomenologie*, p. 141). La conscience de soi va se dédoubler en deux termes opposés qui vont sans cesse changer de place l'un avec l'autre. Pour saisir en quoi consiste ce dédoublement, et de quelle façon se fait cet échange de places, il convient de jeter un regard en arrière.

La lutte entre deux consciences, la conscience du maître et

1. Werke, Berlin, Duncker & Humblot, t. II, p. 158-165. Les numéros en chiffres arabes indiquent les correspondances entre les commentaires et les passages traduits que l'on trouvera à l'appendice.

2. HEGEL se servait déjà de cette expression dans son essai : *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* (ROSENKRANZ, p. 460).

la conscience de l'esclave[1], qui échangent leur position l'une avec l'autre, tout comme l'avaient fait les extrêmes de la perception puis les extrèmes de l'entendement, de telle façon que l'esclave devient par son travail le maître du maître, et plus véritablement que le maître l'avait jamais été de l'esclave, cette lutte entre deux consciences semblait s'être terminée au moment où chez un Epictète et un Marc-Aurèle, au plus fort de la domination de la catégorie « maître et esclave », c'est-à-dire au sein même de l'Empire romain, la conscience du maître et la conscience de l'esclave s'étaient identifiées l'une à l'autre, dans la conscience de soi comme liberté d'elle-même, et où, en se reconnaissant l'une dans l'autre, elles nous donnaient d'avance l'image de la notion, qui est essentiellement vision de l'un dans l'autre et reconnaissance. Mais après le stoïcisme, la conscience passe par le scepticisme. Le stoïcisme était l'expression sublimée d'un certain état de fait, *l'imperium*, composé de personnalités séparées, « légalité pure et simple », panthéon où les statues sont toutes pareilles et toutes creuses[2]. Par là même que l'universel était l'élément dominant, l'extrême de l'individualité, mais de l'individualité en tant que générale, était venu à la pleine lumière. Mais le stoïcisme lié à l'*imperium* en même temps qu'il le détruisait, restait conceptuel[3]. En effet, la conscience de soi dans le stoïcisme est bien « la liberté d'elle-même » puisqu'il est à la fois une doctrine de la réflexion en soi et de l'effort. Mais il n'est que cette liberté « simple ».

Le scepticisme est la « réalisation » de ce dont le stoïcisme n'est que le concept ; il est l' « expérience » réelle[4] que l'homme fait et de la contradiction et de la liberté de la pensée. Epictète et Marc-Aurèle avaient le concept de la liberté. Sextus Empiricus vit cette liberté même. Il prend conscience de la non-essentialité de *l'autre*, par rapport à l'infinité de la pensée, d'une façon encore inconnue aux dogmatistes stoïciens. Des deux plus fameuses sectes, la première n'est que la préparation de la seconde.

Alors que la conscience de soi restait abstraite dans le stoïcisme, c'est-à-dire, d'une part, se séparait d'un monde qu'elle considérait comme extérieur à elle-même et indifférent parce que différent, et, d'autre part, ne s'approfondissait pas assez pour voir toute son ampleur propre, nous allons assister dans le

1. Cf. *System der Sittlichkeit*, édit. Mollat, p. 4.
2. Cf. *Phänomenologie*, p. 152. Cf. p. 360, 361, 398, 563. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 224-226.
3. Cf. *Philosophie der Religion*, II, p. 144, 145, 141, 156.
4. *Phänomenologie*, p. 158.

scepticisme au mouvement de cette conscience vers le concret, en ce sens qu'elle réalisera en soi la négation de la réalité qui était simplement posée comme un devoir *(Sollen)* dans le stoïcisme. En effet, au lieu de dire qu'il ne faut pas s'occuper de la réalité extérieure, elle nie cette réalité[1].

Mais ce n'est pas tout, la conscience sceptique se nie sans cesse elle-même : elle est la prise de conscience du jeu des forces et du mouvement de l'esprit, de cette négativité absolue qu'est la pensée — qui ne se rendra d'ailleurs pleinement compte de soi que dans la conscience malheureuse[2], mais qui est le ressort de la *Phénoménologie* entière, car celle-ci est la narration des efforts de la conscience pour combler les séparations qu'elle sent à l'intérieur d'elle-même. Le moment de la négation qui était implicite au cours de cette histoire et qui faisait qu'un des termes n'existait que par rapport à l'autre et finalement était l'autre, l'idée de médiation, l'idée de temps aussi, ces trois idées, qui sont au fond de la dialectique hégélienne, viennent ici au plein jour de la conscience. Par là même nous savons aussi que pour entrer dans le temple lumineux où le chœur et le parvis se confondent, tout ce parcours est nécessaire, tout ce chemin aux détours duquel on voit successivement s'évanouir l'indication et l'assurance sensibles, la perception et la chose concrète, l'entendement et la force. Bien plus, ce chemin ne s'arrête pas ; il circule autour des piliers sans ombre du temple où, comme dans la Saïs du poète romantique, la conscience se dévoilera devant la conscience et sera à la fois l'adoratrice, la prêtresse et la déesse.

La conscience était bien l'âme de tout le mouvement que Hegel avait suivi jusqu'ici, mais c'est seulement maintenant qu'elle se présente vraiment comme âme, et se rend compte qu'en expliquant les choses elle ne fait que dialoguer avec elle-même.

Cette infinité de la conscience, Hegel l'appelle (p. 127) une inquiétude absolue (cf. p. 18, 127, 156). Dès qu'elle a déterminé une chose, en effet, elle s'aperçoit qu'elle est bien plutôt le contraire de la chose qu'elle a déterminée. Il y a comme une duplicité de la conscience ; elle est immédiatement le contraire de ce sous l'aspect de quoi elle vient d'être définie. Ce renversement de la conscience[3], en même temps que son effort pour se compléter dans ce renversement même, sera le processus essentiel de la *Phénoménologie.*

1. Cf. *Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 687 sqq. ; IV, 3, sqq.
2. Cf. *Phänomenologie*, p. 569.
3. Cf. *Phänomenologie*, II, p. 71.

Elle se dédouble sans cesse, elle est « séparation de ce qui est simple ou doublement qui oppose » (*Phaenomenologie*, p. 15). Le semblable se repousse et ce qui se repousse s'unit, c'est la loi de la polarité que nous voyons agir dans la sensation, dans la perception, dans la force et enfin dans la conscience (cf. p. 151, 156).

La conscience est dualité ; non seulement, en effet, elle n'existe pour elle-même qu'en tant qu'elle existe pour un autre, et n'est que pour autant qu'elle est reconnue, est véritablement conscience, mais elle est essentiellement en elle-même dédoublement — action de se diviser, de se voir comme séparée et par conséquent comme une ; et redoublement, action de se voir soi-même et de se voir par conséquent comme deux. La conscience est sans cesse le double et la moitié d'elle-même ; et c'est seulement en s'en rendant compte qu'elle peut se trouver adéquate à elle-même[1].

Sa dualité est symbolisée par le thème du maître et de l'esclave ; son unité encore abstraite par le thème du stoïcisme ; l'unité de sa dualité et de son unité — et ce qu'on peut nommer sa triplicité, par ce qui sera le thème du *Logos*.

Mais il faut dire en même temps que chacun de ces thèmes se renverse en quelque sorte : l'esclave devient, comme nous l'avons vu, le maître du maître ; et plus tard le stoïcisme en s'approfondissant devient scepticisme et mène vers l'idée du christianisme.

Les deux consciences du maître et de l'esclave se sont donc réunies ; mais elles se sont réunies sous une forme qui est affectée de dualité et qui, se délivrant de toute division par rapport à l'extérieur puisqu'il n'y a plus d'extérieur, se trouve divisée en soi, tant l'idée de division et de dualité est essentielle à la conscience. N'est-ce pas là, en effet, un élément de la notion même de l'esprit ? L'idée de la conscience malheureuse, précisément telle qu'elle apparaîtra dans le christianisme ou dans le romantisme, va nous faire sentir un des caractères distinctifs de l'esprit ; mais ni le christianisme proprement dit, sous sa forme de conscience malheureuse et encore mêlée au sensible, ni le romantisme, n'arriveront vraiment à la notion ; car si la dualité de la notion est bien vue, son unité n'est pas encore mise en lumière ; la conscience vraiment heureuse, l'esprit auquel il faut parvenir, sera un et double ; nous pouvons même ajouter sera un, double et triple. On assistera alors au retour en soi de la conscience dédoublée, à sa réconciliation avec elle-même.

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 442, 496, 508.

Or cet élément d'unité qui causera la joie même de l'esprit va auparavant causer sa douleur, car il est incomplet.

En effet, si la conscience, d'abord dédoublée dans le maître et dans l'esclave s'était unifiée ensuite dans la conscience stoïcienne et si c'était là un premier retour de la conscience en elle-même, ce n'était pourtant, pour ainsi dire, qu'un *faux retour* : car cette unification est à son tour suivie du dédoublement intériorisé qui est caractéristique de la conscience malheureuse.

Le scepticisme a détruit l'un des termes, le monde extérieur ; mais au moment même où il supprime un terme, il fait apparaître une dualité à l'intérieur du terme qui reste. De là son malheur ; car le sceptique tel que se le représente Hegel, c'est moins un Montaigne qu'un Pascal ; ou c'est l'Ecclésiaste, posant sur le néant de la créature l'essence infinie de Dieu, et n'arrivant pas à réconcilier ces deux idées.

Le sceptique a conscience du changement perpétuel d'une pensée dans une autre et de son caractère purement particulier, et en même temps il a conscience de ce qui en lui-même dépasse le changement puisqu'il est la conscience de la négativité de tout contenu (cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 407). Il est donc la conscience successivement de la particularité et de la généralité de toute pensée. Mais il n'arrive pas à penser à la fois les deux idées ; il ne fait qu'aller de l'une à l'autre, sans se rendre compte de sa propre unité[1], qui pourtant est implicite en lui, et même est la cause d'abord de son malheur ; car qu'y a-t-il de plus douloureux que l'opposition au sein de l'unité à laquelle la conscience est parvenue[2] ?

II. — La conscience malheureuse dans le judaïsme

2. C'est parce qu'il y a unité d'une conscience au lieu de la dualité du maître et de l'esclave, c'est aussi et par là même parce qu'il y a connaissance, qu'il y a malheur. L'identique se sépare sans cesse à nouveau en deux choses opposées, la dualité renaît sans cesse hors de l'unité (cf. *Phänomenologie*, p. 126).

Aussi, dans cette conscience malheureuse qui naît du scepticisme, assiste-t-on au passage perpétuel d'une idée à une autre, les contraires n'arrivant pas à être maintenus tous deux dans l'esprit, à un jeu de forces analogues dans le domaine spirituel à ce qu'était le jeu des forces dans le domaine matériel, à ce que

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 361.
2. *Philosophie der Religion*, II, 227.

sera plus tard dans le domaine de la moralité le jeu de l'hypocrisie. Chaque fois que la conscience croit avoir atteint le repos et roulé sa pierre jusqu'au sommet de l'unité, elle est à nouveau repoussée vers la division et les abîmes.

La conscience malheureuse est donc bien *la vision d'une conscience dans l'autre*, et l'unité de ces deux consciences[1] ; mais elle n'a pas encore conscience d'être cette unité, car elle serait devenue par là même conscience heureuse.

On aura eu d'abord deux individus, puis une conscience double, qui n'a conscience de son unité qu'en ce sens qu'elle va sans cesse de l'un de ses éléments à celui qui lui est opposé, puis une conscience une et double ; mais ce qu'il s'agit de voir c'est comment, de cette conscience une et double *en soi*, on arrive à une conscience une et double *pour soi*.

Les traits fondamentaux de la conscience malheureuse s'expliquent donc par ce fait qu'elle est, mais seulement implicitement, conscience unique d'une dualité ; et par là même unité, mais non pleinement consciente, de deux termes contradictoires. La dualité qui est en elle est bien *pour elle*, c'est-à-dire qu'elle en a bien conscience explicitement. Mais l'unité de la dualité n'est pas *pour elle*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas conscience de l'unité, pourtant réelle, de ces deux moments de l'être. Elle n'a donc pas conscience de son essence qui est d'être cette unité. Elle est, pourrait-on dire, l'annonce de la notion qui est, elle aussi, unité de contradictoires, mais seulement à la façon dont la Synagogue aux yeux bandés annonce l'Église. Et ce que cette Synagogue rassemble, ce sont des termes en lutte et pour toujours irréconciliés — et de telle nature, cependant, que si l'on veut saisir l'un, c'est toujours l'autre que l'on saisit. Préfiguration, mais aveugle, de ce que sera la notion.

Il en est ici comme si le maître et l'esclave s'étaient unis dans un esprit individuel, de telle façon que si nous le considérions comme maître, nous découvririons aussitôt sa dépendance ; et si nous le considérions comme esclave, nous verrions aussitôt son indépendance. Nous sommes entre le stade de l'hostilité matérielle des individus et le stade de l'unité de l'esprit. Nous sommes au stade de l'hostilité spirituelle, rappel des luttes antérieures entre les hommes, appel vers l'unité à laquelle cette hostilité préalable aura été nécessaire.

La conscience sent de plus en plus ce qu'il y a de douloureux

1. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 192 et édit. Lasson, I, 228, et *Phänomenologie*, p. 506 et 586 : l'esprit est communauté.

dans le scepticisme ; l'esprit d'un Montaigne, s'il s'approfondit lui-même, devient l'esprit d'un Pascal. Pascal voit plus clair en soi ; et sent mieux, sans en avoir la pleine conscience, son unité. Et c'est parce qu'alors la conscience saisit mieux son unité qu'elle ressent mieux son déchirement. En même temps, elle sait[1] que le stoïcisme n'est pas un agrandissement, mais bien au contraire un amoindrissement, une perte de la conscience.

Les pages consacrées à la conscience malheureuse vont donc contenir une description du doublement de la conscience, et de son effort vers l'unité, tels qu'on les voit dans la religion. Le christianisme, auquel Hegel fera de constantes allusions d'ailleurs voilées, aura été préparé par le scepticisme, en tant que conscience de la dualité humaine, et par le judaïsme en tant que conscience contradictoire de la dualité absolue de l'homme et de Dieu et de leur unité sans médiation.

Il était nécessaire qu'après les contradictions du scepticisme, la conscience allât chercher son nouveau point de départ ailleurs, dans l'Orient. Le judaïsme est la prise de conscience de deux idées qui n'étaient qu'implicites dans le scepticisme ; le Juif dit à la fois, et au sujet de lui-même conçu tantôt comme changeant, tantôt comme immuable : Je suis celui qui n'est pas ; — Je suis celui qui suis. « Il rassemble les deux pensées que le scepticisme tient séparées. » Il est la thèse et l'antithèse, mais en une juxtaposition, qui reste sur le même plan qu'elles, et qui ne les englobe pas dans une unité supérieure, et qui par conséquent les sépare. De là vient que cette juxtaposition ne peut jamais être que temporaire se décompose sans cesse à nouveau dans la thèse et l'antithèse ; arrivée à l'une, la conscience revient sans cesse à l'autre, en une oscillation sans fin. Le prophète est, au moment même où il célèbre Dieu, un prophète de malheur ; les cantiques se changent en lamentations. Et la conscience juive connaît sa contradiction. Il se trouve qu'elle est l'approfondissement du scepticisme et l'unification, d'ailleurs encore incomplète, de ce qui en lui restait séparé. Elle est la religion du sublime où s'opposent le plus durement l'essentiel et l'inessentiel ; mais où ils se font voir aussi dans leur réciproque nécessité[2]. Elle pose le problème dont chacun des termes était posé dans la Grèce par le stoïcisme et le scepticisme ; mais elle n'arrive pas à le résoudre.

S'il en est ainsi, n'entrevoyons-nous pas un nouveau rapport de l'essence et de l'inessentiel, du particulier et du général ? La

1. *Phänomenologie*, p. 563.
2. Cf. *Philosophie der Religion*, I, 186.

conscience a conscience de son néant parce qu'elle a conscience d'être en son fond autre chose que néant. Par là, elle passe jusqu'à l'immuable. Mais cet « autre chose que néant », cet immuable, se transforme pourtant immédiatement à ses yeux en quelque chose qui est elle-même en tant qu'existence particulière. De sorte que la religion sera cette unité du particulier et du général à laquelle la conscience arrive précisément en voyant que c'est elle-même qui est cette opposition, et ce contact, du général et du particulier. Le sentiment d'un Pascal n'est pas quelque chose qui le mène à proprement parler à la religion, il est la religion même. C'est la présence de Dieu dans l'homme et de l'homme dans Dieu, qui se fait sentir en lui. En se sentant comme néant, il se sent comme immuable ; en se sentant comme immuable, il se sent comme néant. Pascal à Port-Royal, c'est une image, et plus qu'une image, du Christ au Jardin des Oliviers. Ou plutôt tous deux, à des degrés différents, en des natures en parties différentes, sont l'immuable en tant que touché par la particularité, et la particularité touchée par l'immuable.

3. Mais pour la conscience au stade du judaïsme les deux éléments qui la constituent non seulement ne sont pas la même chose, mais sont des choses « opposées ». Nous verrons cette conscience se connaître à la fois comme libre, « immuable et égale à elle-même », et comme « s'empêtrant et se renversant » dans ses oppositions internes, et comme arrivant à prendre conscience, dans ce qui sera plus tard le fond des pensées d'un Pascal, de la contradiction qui existe entre sa non-contradiction et ses contradictions, entre sa dignité et sa faiblesse. Précisément parce que la conscience semble s'être ramassée en ces points particuliers que sont chacun des individus, elle s'est, à l'intérieur de chacun, de nouveau divisée en deux parties qui semblent irréductibles. La force de division qui est en elle et que nous avons déjà signalée ne pourra être surmontée qu'après s'être fait jour, de mille façons, en même temps que sa force d'unité : et de même que la dualité renaîtra sans cesse plus profonde dans l'unité toujours mieux scellée, de même c'est de la dualité la plus aiguë que naîtra l'unité la plus authentique. Il en sera donc ici comme dans le cas du stoïcisme : il y aura séparation de l'essentiel et du non-essentiel. Le trait fondamental de la conscience humaine qui consiste à concevoir les choses sous la catégorie « domination et esclavage » se retrouvera, et nous assisterons à une incessante dichotomie naturelle. Il y aura un être conçu comme « simple et immuable » qui sera l'essence, un être multiple et changeant qui sera ce qui n'est pas l'essence. Comme dans le stoïcisme, ces deux êtres

seront des « essences » (si l'on peut employer ce mot pour désigner aussi ce qui n'est pas essentiel) étrangères l'une à l'autre. Mais comme la conscience malheureuse est avant tout conscience de la dualité et de la contradiction, elle va, à l'opposé du stoïcisme, se placer du côté du non-essentiel, puisqu'elle aura conscience d'aller toujours d'une idée à une autre et par conséquent d'être changeante. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'elle est en même temps conscience de l'immuable ; en effet, elle est une conscience simple et en tant que simple, immuable, et en tant qu'elle est conscience immuable, elle aura « conscience de son immutabilité comme étant son essence » ; en même temps donc qu'elle s'embrouillera en se voyant dans son changement, elle se libérera en se voyant dans son immutabilité, et elle s'efforcera de se libérer de son moi lui-même. Elle n'a conscience de son moi que comme de quelque chose de changeant ; l'immuable lui apparaît comme quelque chose d'étranger ; mais pourtant c'est bien elle-même qui est cet immuable ; elle voit bien que cet immuable est son essence, mais cette essence, elle la sépare de son être, elle la place hors d'elle-même[1]. De sorte que, par là même qu'elle le voit comme son essence, elle se voit comme séparée de lui ; donc, au moment où elle a conscience de cet immuable comme étant son essence, elle vient s'opposer à cet immuable et prendre conscience de soi comme changeante, comme n'étant pas en possession de son moi véritable. Elle est la conscience de l'inquiétude qui ne peut concevoir son repos que dans un au-delà.

Dans son contraire le contraire ne fait que s'engendrer à nouveau et non pas en tant que réconcilié, mais en tant que contraire. Nous voici donc dans cette situation que l'essentiel et l'inessentiel sont tous deux pour la conscience aussi essentiels l'un que l'autre, que la conscience a conscience d'elle-même en tant qu'elle est l'inessentiel, mais qu'elle a conscience que son essence est la destruction de l'inessentiel. Dès qu'elle arrive à considérer l'essence, la conscience se voit comme opposée à l'essence ; et de même, au moment où elle se considère comme l'inessentiel, elle se découvre comme essence ; elle se met chaque fois du côté opposé à celui où elle vient de se mettre. La conscience se sépare sans cesse du non-essentiel, c'est-à-dire se sépare d'elle-même ; elle est conscience malheureuse, contradictoire, divisée en soi.

4. Et nous sommes si loin du repos qu'il faut plutôt parler

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 403, et *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, II, 2, p. 6, 7.

d'une lutte où la victoire est une défaite et « où le fait d'avoir atteint enfin un des contraires » se transforme immédiatement dans le fait d'être rejeté dans l'autre. Il s'agit d'arriver à la conscience de la vie, de l'existence et de l'action ; il faut donc passer par « la douleur au sujet de cette existence et de cette action, car la conscience de la vie est avant tout conscience du malheur de la vie ». En prenant conscience de sa vie, de son existence, de son action, la conscience prend conscience de son néant, et voit l'essence dans ce qui leur est opposé ; mais par là même qu'elle prend vraiment conscience de son néant, elle prend conscience de son être[1] ; elle entre dans la sphère de l'immuable. En s'humiliant elle s'exalte puisque si, *pour elle*, l'essence devant laquelle elle s'humilie n'est pas elle-même, elle l'est cependant en réalité. Ainsi Job ou l'Ecclésiaste nous font voir comment en apercevant sa faiblesse l'âme aperçoit sa grandeur. Et cette humiliation et cette exaltation, quand on aura pris conscience de leur unité, apparaîtront comme les deux moments dont la poursuite et la fuite mutuelle constituent l'esprit religieux (*cf. Phil. der Religion*, édit. Lasson, I, p. 241).

III. — Le christianisme

5. Nous assistons donc à un mouvement analogue au mouvement logique par lequel Hegel ira de l'être au non-être et des deux à leur synthèse dans le devenir. Seulement, ici, il s'agit non d'une synthèse mais d'une juxtaposition de l'être et du *néant* dans la conscience malheureuse, qui sera essentiellement une conscience en devenir. Et nous voyons aussi comment le mouvement nous fait passer dans l'immuable, lui-même étant compris d'ailleurs dans le mouvement, et n'étant pas séparé de cette conscience, mais étant précisément cette conscience.

Si cette élévation au-dessus d'elle-même est identique à la conscience, si la destinée de la conscience est de se surmonter, par là même aussi sa destinée est de savoir qu'en se surmontant elle reste à l'intérieur d'elle-même. Cette élévation au-dessus de la conscience de la vie, de l'existence particulière et de l'action est encore conscience. La Sagesse de Salomon devra donc s'incarner dans un être concret, dans le fils de David. L'immuable sera donc une conscience, c'est-à-dire que l'immuable apparaîtra alors avec tous les caractères de faiblesse et de changement de la conscience. On aurait cru que l'immuable détruirait le parti-

1. *Cf. Phil. der Religion*, édit. Lasson, II, 2, p. 94.

culier ; loin de là, le particulier apparaît dans l'immuable lui-même et l'immuable apparaît dans le particulier. Le Christianisme n'est que la prise de conscience de ce contact de l'immuable et du particulier[1]. Et la conscience prend donc conscience d'elle-même comme particulière, dans le même moment où elle prend conscience d'elle-même comme générale et immédiatement. Nous avions vu ce jeu se jouer entre les termes abstraits du non-essentiel et de l'essentiel. Il se joue maintenant entre les termes plus concrets d'immuable et de particulier. Mais ce jeu ne s'est-il pas réalisé dans l'histoire, et le christianisme n'est-il pas la conscience que l'homme prend à la fois de sa généralité et de sa particularité ? L'immuable, alors qu'il entre dans la conscience, est touché en effet par là même par l'individualité ; et celle-ci, loin d'être détruite, ne fait qu'apparaître à nouveau dans l'immuable.

Ici, comme auparavant lorsqu'il parlait du maître et de l'esclave, du stoïcisme, du scepticisme, Hegel ne craint point en effet, de prendre le point d'appui et le point d'application, et comme la règle mnémonique de ses idées dans l'histoire. Et cela d'autant moins que le christianisme est pour lui un exemple de choix, et est plus qu'un exemple, est une révélation de l'union qui s'accomplit entre le particulier et le général ; d'autant moins aussi que, dans ses méditations, il est très souvent parti de ses études théologiques. Et, dans ce début de chapitre, ce que nous suivons c'est l'histoire du peuple juif depuis le temps d'Abraham et de Moïse, où il s'oppose un Dieu immuable, jusqu'à celui où David s'élève vers cet immuable, jusqu'à celui où cet immuable descend dans la conscience avec le Christ. C'est que le judaïsme pourrait être défini un stoïcisme renversé, ou un scepticisme devenu théologie, et qu'en tout cas il ouvre définitivement la voie aux conceptions supérieures de la religion, tout en restant lui-même en une région inférieure. C'est qu'Abraham et Moïse, David, le Christ, peuvent être pris comme les symboles de la relation entre le général et le particulier[2].

Dans ce mouvement, dit Hegel, et dans ce malheur, la conscience va faire l'expérience « de cette manifestation de l'existence particulière en tant qu'attachée à l'immuable et de l'immuable en tant qu'attaché à l'existence particulière ». La conscience particulière éprouve que son Dieu est elle-même, est

1. Cf., sur la place de cette idée dans le romantisme, KIRCHER, *Philosophie der Romantik*, p. 190.

2. On pourrait (d'après *Philosophie der Geschichte*, p. 217) aussi bien prendre la religion des brahmanes que la religion juive comme exemple d'opposition absolue entre le général et le particulier.

existence particulière. Et, par là même que le Christ, existence particulière en général, va être rattaché à l'immuable, par là même, chaque homme va lui être rattaché. Ce qui va apparaître comme la vérité de ce mouvement, ce sera donc l'unité de cette conscience qui s'apparaissait comme double. Le christianisme naît d'une réflexion sur l'essence du judaïsme, comme le savoir absolu naître d'une réflexion sur l'essence du christianisme. C'est au sein du malheur que se produit l'idée de l'unité du particulier et de l'immuable qui caractérise la conscience chrétienne.

La conscience prend conscience de cette unité comme d'un fait qui « arrive » ; et cette unité est encore imparfaite puisque si chacun des deux éléments est présent dans l'autre, il y est présent en tant qu'autre. « L'élément dominant » dans cette unité même, c'est donc, du moins au moment où nous sommes, « la diversité des deux caractères » et, par conséquent, le christianisme ne peut être donné d'un coup ; il doit être préparé par une phase qui est un souvenir de la phase juive ou romaine dans laquelle l'individualité s'oppose à l'essence immuable, et où l'immuable est l'essence étrangère qui condamne l'individualité ; l'immuable sans forme est ici l'élément de la pensée ; par là même on revient sur la « position de départ », on revient à l'opposition du maître et de l'esclave, de l'essentiel et du non-essentiel, et le mouvement recommence sans cesse. Jésus n'est pas reconnu comme le Messie ou, s'il l'est, c'est sous forme d'un événement temporel : c'est dire que la phase juive doit toujours être parcourue à nouveau, doit toujours être surmontée à nouveau ; d'une façon plus générale, cette catégorie du maître et de l'esclave est caractéristique de toute pensée au début, et reste, comme dit Hegel, la « donnée élémentaire de toute cette situation » mais une donnée telle que l'un de ses termes, la conscience particulière, tende à être supprimé ; et c'est dans le second moment seulement, dans le moment où cette phase est surmontée, que nous avons le christianisme. L'immuable a conscience d'assumer et d'attacher à lui la particularité ; la particularité devient « forme de l'immuable », l'immuable s'incarne et existe même d'abord d'une façon sensible, et par là même il est quelque chose qui « se sépare » des autres sensibles[1] et qui disparaît. Tout ce qu'il y a d'immuable dans la conscience prend le caractère de l'existence particulière, aux yeux de la conscience même ; et, d'autre part, tout ce qui est particulier revêt un caractère de généralité, sans que, d'ailleurs, on

1. Cf. *Theologische Jugendschriften*, NOHL, p. 400, « Die Form wie er als einzelner gegen einzelne... ».

atteigne la véritable union que nous cherchons. Tout rapport avec l'immuable non-informé (le Dieu des Juifs) est détruit et seul apparaît le rapport avec l'immuable en forme (le Christ).

Ce n'est qu'au troisième moment, et grâce au savoir absolu, que les individualités, non plus la forme de la particularité semblable à l'immuable, mais l'individualité en tant que telle, non plus l'individualité en général, mais l'individu se trouve, se rencontre lui-même au sein même de l'immuable ; ce n'est plus l'immuable qui s'incarne comme dans le second moment ; c'est le particulier qui se spiritualise ; ce n'est plus l'incarnation, c'est la résurrection éternelle ; nous avons alors la réconciliation consciente de la particularité et de la généralité où la particularité se retrouve, et obtenons la conscience joyeuse, l'esprit.

Ainsi la conscience malheureuse, proprement dite, prend place entre la conscience juive et romaine[1], d'une part, et la conscience rationnelle, de l'autre ; mais, en un sens, on peut dire que la conscience juive est déjà conscience malheureuse essentiellement.

Quant à la réconciliation finale, elle se trouvera dans l'esprit en tant qu'il a conscience à la fois de l'immutabilité et de l'individualité comme telle, c'est-à-dire en tant qu'il garde un élément individualiste et romantique. Ce que Hegel veut, c'est donc garder l'élément individuel, chrétien et romantique ; mais, en même temps, il cherche à l'élever à un mode supérieur pour arriver dans la religion à l'universel concret, pour parvenir à une sorte de rationalisation du romantisme et du christianisme en même temps qu'à une christianisation ou à une romanticisation du rationnel. Le particulier tel qu'il sera alors conçu ne sera plus le particulier restant tel qu'il est et simplement touché par l'immuable ; il sera profondément transformé par lui, tout en conservant les caractères qui lui sont les plus propres.

Nous aurons donc une triple façon dont la particularité est liée avec l'immuable. Nous avons une hiérarchie d'immuables, d'immuables se mouvant suivant la façon dont la conscience s'approche d'eux ; et, en effet, la phénoménologie ne peut étudier un immuable qui serait en dehors de la conscience.

Le premier moment était un moment de pure opposition ; dans le second, l'immuable se revêt en quelque sorte de la particularité ; dans le troisième, il y a fusion (voir *Phänomenologie*, p. 509). L'immuable (cf. p. 509, *Sein unwandelbares Wesen*) est

1. Hegel distingue deux « malheurs de la conscience » : celui du peuple juif, celui du peuple romain (*Philosophie der Religion*, II, 224).

la première forme sous laquelle apparaît la divinité ; mais c'est une divinité qui n'est pas encore une personne, qui est bien véritablement un *Das*.

Le travail de la raison dans l'histoire consistera à rapprocher les deux extrêmes, qui sont l'au-delà immuable et le changeant, à faire de ce qui paraît éloigné au point d'être inconnaissable ce qui est proche au point d'être identique. La conscience a d'abord éclaté en deux fragments qui sont aux deux pôles opposés du ciel phénoménologique : d'un côté, soleil aveuglant, immobile, de l'autre, poussière voltigeante, qui aveugle elle aussi. Quand l'esprit aura vu que l'un est l'autre, il se sera possédé lui-même dans toute sa plénitude. La « vérité de ce mouvement », sa raison d'être, c'est donc, comme dit Hegel, l'unification de cette conscience double.

La conscience part d'un immuable sans forme, sans essence, aussi abstrait que la pensée abstraite du stoïcisme, bien qu'il soit plus musical (p. 162, 163, 164, 169). Elle ne pourra s'unir qu'avec un immuable qui est en un sens un concret.

La conscience, pour se nier immédiatement elle-même, doit être médiatisée, comme nous le verrons, par l'idée de l'immuable (p. 170).

6. Tout mouvement de l'un et de l'autre sera, d'ailleurs, relatif ; jamais l'esprit ne se meut sans que l'immuable ne se meuve ; il n'y a pas de mouvement qui soit unilatéral (p. 161, cf. p. 141). D'autant que, pour que l'on arrive à l'immuable dans sa perfection, dans sa vérité, il faut que le mouvement ne parte pas seulement de la conscience. La grâce divine est partout présente et alors même que la conscience fait acte libre de sacrifice (p. 172). C'est une idée que Hegel apercevait déjà quand il disait qu'entre les amants il n'y a rien d'unilatéral (cf. Nohl, p. 381), et il n'y a entre eux rien d'unilatéral parce qu'il n'y a rien de mort. Il transportera à l'univers en général ce qu'il dit là de l'amour, qui déjà, à ce moment, est pour lui l'univers (cf. p. 392. Le retour ne peut être supprimé de façon unilatérale). En même temps, il sait que si l'on ne veut pas se contenter de la pure subjectivité, il faut poser dès le début une unité du subjectif et de l'objectif. Le sujet, en posant l'objet, le présuppose (*Philosophie der Religion*, II, 229 sqq.). Affirmation fondamentale du point de vue phénoménologique où on ne peut se passer d'une nouménologie, au moins à titre d'hypothèse[1].

1. Ce point de vue « nouménologique » est à peu près atteint à la fin de la *Phénoménologie*, p. 583.

Cette relativité de mouvement, liée à l'idée même de l'absolu, est pour Hegel chose d'autant plus essentielle qu'elle s'oppose à la conception statique de la religion d'après laquelle nous n'agissons en rien sur Dieu, mais seulement sur nous-mêmes, et où Dieu, immuable sans forme, n'agit pas. La conception à laquelle il arrive est celle d'une action incessante où Dieu et nous, nous faisons les uns les autres[1].

Autrement dit encore, la relation du fini et de l'infini ne peut se représenter par des propositions du genre de celles-ci : je suis fini ; Dieu est infini. Ces déterminations, fini, infini, ne sont que des moments du processus ; Dieu existe aussi comme fini et moi comme infini ; Dieu est ce mouvement en soi-même, et c'est pour cela qu'il est Dieu vivant (*Philos. der Religion*, I, p. 122, cf. *Philos. der Religion*, édit. Lasson, I, 148). Dès lors il ne faut pas voir le fini comme existant en soi ; il faut le voir dans l'acte où il est supprimé ; voir ce qui sort de Dieu dans son retour à Dieu.

Une théorie phénoménologique est l'analogue d'une théorie de la grâce, pour laquelle on ne peut séparer ce qui vient de Dieu et ce qui vient du libre arbitre.

Cette présence de l'immuable dans l'individuel et de l'individuel dans l'immuable, Hegel l'avait caractérisée en employant le terme *erfährt* : la façon dont se présente l'immuable est bien, en effet, une *Erfahrung* de la conscience, une expérience qui est une épreuve faite par la conscience divisée au cours de son malheur. La révélation de l'immuable naît de ce malheur même et la phénoménologie entière est l'histoire de cette expérience. Mais ce n'est pas à dire, et Hegel le fait observer, que l'on ne puisse considérer ce mouvement du point de vue de l'immuable aussi bien que de celui de la conscience individuelle. Ce mouvement n'est pas un mouvement unilatéral, ou plutôt le côté dont on le considère se transforme immédiatement dans le côté opposé, car la conscience particulière elle-même est, nous l'avons vu, conscience immuable ; et l'on pourrait alors, dit Hegel, diviser le mouvement dont nous avons parlé en le considérant cette fois du point de vue de la conscience immuable, qui, elle aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, se meut, et qui, dans le premier moment, s'oppose au particulier considéré dans son ensemble (et c'est le judaïsme) ; dans le deuxième moment s'incarne pour être un particulier opposé aux autres (et ce serait le christianisme sous sa première forme) ; dans le troisième s'unit au particulier (christianisme sous sa forme accomplie). Mais prendre les choses ainsi, ce serait,

1. Cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, 258.

dit Hegel, dépasser notre point de vue phénoménologique actuel ; car nous ne devons considérer que l'immutabilité de la conscience, l'immutabilité affectée d'une contradiction, non pas l'immutabilité vraie en soi et pour soi, celle-ci ne s'étant pas encore produite pour nous. Ce qui nous concerne uniquement, c'est de savoir que les déterminations que nous avons indiquées comme attachées à l'immuable « apparaissent pour la conscience »[1] et lui apparaissent comme « attachées à l'immuable ».

7. L'immutabilité, avons-nous dit, reste entachée d'une contradiction[2]. De même que la conscience particulière, quand on l'étudie dans ses rapports avec l'immuable, se présente comme divisée, et comme étant pour soi, l'immuable de son côté, quand on le considère au moment où il a pris la forme du particulier, a le double caractère d'être divisé et d'être pour soi. En effet, concevant la conscience particulière comme autre que lui, il se conçoit par là même comme autre qu'elle et comme étant pour soi ; et étant pour soi toute la réalité, comme la conscience l'est pour elle, il voit qu'il est divisé en deux, de même qu'elle en avait le sentiment. L'idéalisme moniste de l'immuable comme l'idéalisme moniste de la conscience aboutit à la conception de la dualité essentielle de chacun des deux. Jésus se sent séparé des hommes et séparé de Dieu. Par conséquent, quand l'immuable prend la forme de la particularité, c'est seulement aux yeux de la conscience un fait qui arrive, un événement naturel en face duquel elle se « trouve » ; quand elle se voit dans le premier moment comme opposée à lui, c'est également pour elle comme la découverte d'un fait extérieur ; et quand, dans le dernier moment, elle assiste à la réconciliation complète de l'individualité et de l'immutabilité, sans doute c'est là pour elle « en partie un fait dont elle est la cause », et qui s'explique par sa nature qui est d'être individuelle ; mais, d'après ce que nous avons dit sur cette opposition fondamentale, l'union avec l'immuable lui apparaît comme ressortissant en partie à l'immuable ; et, par conséquent, il reste, dans cette unité, une opposition, puisque cette unité a son origine et son moteur dans chacun des deux termes opposés: Le christianisme tel qu'il fut donné historiquement suppose deux facteurs : l'individu et Dieu ont tous deux une partie de l'initiative ; par là même, le christianisme reste divisé, même au moment de son union, et enfermé dans la sphère des faits. Il reste en lui un élément de cette opposition, qui caractérisait le

1. *Philosophie der Religion*, I, p. 104.
2. Cf. *Phänomenologie*, p. 409.

judaïsme, et c'est précisément dans le fait que la grâce vient essentiellement d'abord de Dieu et non pas de Dieu et de la conscience, que se montre cette opposition. Et il reste en lui un élément de fait, de réalité sensible, qui est lié à l'élément d'opposition. Si le Dieu chrétien meurt, c'est en partie que l'esprit du chrétien ne vit pas d'une façon complète, puisqu'il a besoin d'être vivifié par la grâce.

Par le fait que l'immuable prend forme, le moment de l'au-delà, loin de s'évanouir, « s'affermit au contraire » ; autrement dit, le christianisme ne nous fait pas arriver à l'immanence véritable[1]. Et ceci pouvait être prévu par le fait que nous venons de constater, à savoir qu'il reste une opposition au sein de l'unité ; ce qui, d'ailleurs, ne pouvait manquer de se produire, puisque, comme nous l'avons vu précédemment, nous ne nous occupons que de l'immuable vu par la conscience, telle qu'elle est à ce stade de son développement, c'est-à-dire d'un immuable entaché de contradiction. Sans doute par l'incarnation il se rapproche de la conscience, il s'apparente à elle ; mais l'incarnation a eu d'autre part pour résultat qu'il s'oppose à la conscience particulière comme une *unité* particulière, sensible, opaque, résistante, revêche. Par conséquent, l'espoir de devenir un avec lui reste espoir, ne peut se réaliser dans le présent et ne peut être qu'une sorte de forme vide et vue à distance : il y a un élément de « contingence radicale », d' « indifférence obstinée » qui vient précisément du fait qui donne naissance à l'espoir, du fait que l'immuable entrant dans l'existence a pris une forme déterminée et qui est un pur fait[2]. Etre un avec cet un qui s'oppose est quelque chose d'impossible. L'union est forcément quelque chose qui s'évanouit, qui est évanoui dans le temps, et quelque chose qui est éloigné dans l'espace. Or, ces éloignements dans le temps et dans l'espace ne sont que des médiations incomplètes. La conscience ne connaîtra alors qu'un Messie ou qu'un Christ mort, et mort dans un pays lointain ; jamais elle ne peut s'unir à l'immuable individuel, au Christ vivant. Et cela précisément parce qu'il a revêtu le caractère de la réalité, et qu'il est soumis par là même à la dialectique du ceci et du maintenant, telle qu'elle a été instituée au premier chapitre de la *Phénoménologie*. Du moment que cet un est, il est bien plutôt vrai de dire qu'il a été. En s'approchant de nous, en s'abaissant jusqu'à nous, Dieu s'est donc en même temps éloigné. La conscience ne s'est pas encore débar-

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 402-403.
2. Cf. *Phänomenologie*, p. 572-573 ; *Philosophie der Religion*, II, X, 235.

rassée de l'idée d'objet. Et nous sommes en présence d'un lien qui n'est pas encore assez profond entre l'immédiation sensible et la généralité. Il reste ici un au-delà séparé de l'en-deçà. Le troisième stade, celui où l'union se réalisera, ne sera possible que parce qu'au lieu d'avoir un *ceci* nous aurons un Esprit. Dieu s'est en quelque sorte trop abaissé, après être resté trop au-dessus de nous. Dans les deux cas, il reste loin — car la Jérusalem terrestre d'autrefois n'apparaît pas comme plus facile à atteindre que la Jérusalem céleste, ni le Dieu qui est mort plus facile à posséder que le Dieu qui ne connaît pas la vie.

IV. — La conscience malheureuse dans le christianisme

8. Avec le christianisme ce n'est donc plus elle-même en tant que particulière que la conscience tend à nier, mais son rapport avec l'immuable sans forme et abstrait, ce qu'on peut appeler la Loi ou le Dieu des Juifs, pour ne plus s'accorder de rapport qu'avec l'immuable informé[1], c'est-à-dire avec le Dieu chrétien, sans d'ailleurs que nous puissions affirmer qu'elle doive s'arrêter à ce dernier. Nous sommes en présence ici non plus du simple concept de la conscience divisée, mais de cette conscience même dans son caractère concret, ayant « pour essence et objet » non plus l'immuable sans forme et abstrait, non plus cette division en deux éléments dont l'un tend à supprimer l'autre, et qui caractéristique de tout concept (le concept pur et simple, est en effet, division radicale, et, dans son essence, malheur), l'est à plus forte raison du concept de conscience divisée, mais, au contraire nous voyons la fusion de l'élément immuable et de l'élément particulier.

9. Ce n'est pas du premier coup que cette fusion sera obtenue, car il va falloir intérioriser peu à peu cette relation, qui passera du stade d'une relation extérieure entre l'homme et son sauveur jusqu'à une identification des deux.

Comme nous l'avons vu précédemment, il n'est d'abord possible de concevoir qu'un rapport extérieur par rapport à l'immuable informé, puisqu'il est une réalité étrangère, un Dieu incarné, mais lointain. C'est ce rapport extérieur qu'il conviendra de transformer de telle façon que nous ayons après le Dieu des Juifs, après le Dieu Chrétien, l'Esprit.

Ce que nous avons devant nous, c'est le mouvement par lequel

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 585.

la conscience non-essentielle cherche à atteindre cette identité absolue dans sa deuxième phase, c'est-à-dire quand elle se trouve en présence d'un au-delà informé. Et nous verrons qu'il y a là un rythme ternaire, celui de l'être en soi, qui est la pure conscience tendant vers son au-delà, de l'être pour soi, qui est la conscience se tournant contre l'en-deçà, et de l'être en soi et pour soi qui se possède lui-même comme le sage stoïcien, mais d'une façon bien plus profonde. Nous allons examiner particulièrement le premier stade de cette deuxième phase.

10. D'abord nous considérons la conscience comme pure conscience de soi, en face de son Dieu immuable et informé *(der gestaltete Unwandelbare)*. En tant que pure conscience, nous pouvons dire qu'elle est, elle, sans forme, devant l'immuable informé, alors que, dans la première phase, le particulier apparaissait bien plutôt comme informé, devant l'immuable sans forme. La forme déterminée du divin a fait naître dans l'âme humaine une multitude indéterminée de sentiments confus.

La présence de l'immuable n'existe ici qu'en tant qu'elle vient de la conscience ; elle n'existe pour ainsi dire que d'un côté et sous un aspect, puisque ce sera seulement plus tard que l'on verra que l'attention prêtée à l'immuable par la conscience est en même temps une attention prêtée à la conscience par l'immuable, et que ces deux actes se joignent dans ce qu'on pourrait appeler l'amour intellectuel de la notion ; car la conscience finie ne connaît Dieu qu'en tant que Dieu se connaît en elle ; de telle sorte que ce relativisme théologique dont nous parlions se révèle finalement comme un monisme mystique[1]. Mais ici nous devons dire simplement que la conscience sans forme est devant l'immuable informé, devant un immuable informé qui n'a pas de présence authentique et complète. Nous sommes en présence d'un Dieu que la conscience se révèle à elle-même, mais qui est lié au sensible, et par là d'un Dieu contradictoire.

11. La conscience malheureuse n'est donc pas en possession de l'immuable informé, tel qu'il est en lui-même, mais seulement d'un immuable informé incomplet. Il n'en est pas moins vrai que cette conscience malheureuse, qui est pour le moment la conscience pure et simple, est au-dessus de la pensée pure et simple, de la pensée stoïcienne, pensée abstraite qui fait abstraction d'une façon générale de la particularité, et au-dessus de la pensée sceptique, qui est inquiétude et qui n'est au fond que la particularité en tant que « contradiction sans conscience et mouve-

1. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 166.

ment sans repos de cette contradiction. » La conscience pure et simple dépasse à la fois cette fausse généralité vide, sans particularité et sans mouvement, et cette particularité contradictoire sans généralité et sans repos. Et en même temps elle unit la pure pensée telle qu'elle se présentait chez les stoïciens et la particularité réelle. C'est cependant un état intermédiaire que celui où elle se tient, état intermédiaire où deux termes sont liés sans médiation, état où la pensée abstraite, la pensée telle à peu près qu'elle a été conçue par les stoïciens, vient toucher la particularité de la conscience en tant que particularité telle à peu près qu'elle a été conçue par les sceptiques, mais sans que la conscience ait pleinement conscience de ce contact et puisse par là le transformer en union profonde. De sorte qu'une philosophie de l'incarnation ou plutôt du contact de l'esprit et du corps, car nous n'en sommes pas encore au stade de l'incarnation véritable, est l'aboutissement logique des deux écoles antiques, et c'est quelque chose de semblable qu'a sans doute montré l'entretien de Pascal avec M. de Saci. Tout lui apparaît sous forme de particularité, et elle a bien conscience de la particularité pensante, et elle a bien conscience de l'immuable, sous forme de particularité. Mais ce dont elle n'a pas conscience c'est que cet objet, l'immuable, l'immuable sous la forme de la particularité, n'est autre qu'elle-même, n'est autre que la particularité de la conscience. Elle est bien ce contact des deux, mais ne l'est pas *pour elle-même*. L'unité est une unité de contact de deux termes abstraits, mais non cette unité de fusion qui sera obtenue par l'action synthétique de la conscience, concevant comme réelle *pour elle-même* en tant que fonction synthétique cette unité, et concevant que cette unité n'est autre qu'elle-même, découvrant que son Dieu incarné est son moi ; ce qui lui manque, c'est la conscience *pour elle-même* de son moi. La conscience n'apercevra finalement qu'elle-même, elle-même en tant qu'elle s'aperçoit elle-même comme conscience. Le contenu spirituel du christianisme ne sera véritablement et complètement révélé que lorsque la conscience se révélera à elle-même dans toute sa plénitude.

Nous pouvons déjà dire, du moins, qu'il y a une particularité pensante, c'est-à-dire que le ceci, le mien, toute cette région vague du *Meinen*, peut parvenir à la pensée qui est généralité.

Et n'est-ce pas là déjà la préfiguration de ce que sera le Christ dans toute sa vérité, le Christ, bien différent du mélange sans conscience de la particularité et de l'universalité qu'était l'Olympe antique où l'individualité s'attachait d'une façon non

essentielle à l'essence et restait inessentielle[1] ? Ici nous trouvons un fait qui a une valeur ontologique, qui attache la pensée à l'être, à l'être particulier lui-même. Ici on atteint l'unité de l'être et de l'essence. Ici il y a un « ceci » qui est une essence générale, et dont la négativité n'est plus la négativité stérile du sensible, mais la négativité féconde de la pensée. L'esprit est réel.

12. La conscience se trouve maintenant en présence de la particularité consciente. Mais son contenu affectif n'est pas explicité en *Begriff* ; l'*en soi* n'est pas devenu le *pour soi*. La conscience est en présence d'un au-delà. Sans doute son objet aussi bien qu'elle-même n'est autre chose *en soi* que particularité pensante ; les apôtres et le Christ sont tous également des particularités pensantes ; mais le rapport de l'un à l'autre n'apparaît pas encore comme pensée pure ; de sorte que le fait d'être parvenue à l'idée du contact de deux particularités pensantes ne fait, du moins pour le moment, que l'éloigner de la conscience de l'unité de ces deux particularités à laquelle elle ne parviendra que plus tard ; la conscience ici ne fait que tendre à la pensée, à cette pensée que par ailleurs elle est elle-même. Elle est tendance et tendresse, recueillement, dévouement, dévotion[2]. Nous avons dit qu'elle n'est pas informée, et, en effet, sa pensée reste vague, pensée musicale telle que celle d'un Schleiermacher, par exemple, pensée qui n'est pas parvenue au *Begriff*, à cette union d'objectivité et d'immanence qui le caractérise. (Et ici le mot *Begriff* est entendu dans le sens supérieur que nous traduisons par « notion ».) Car le concept d'où on part est un pur sentiment (l'aspiration reste toujours pour Hegel quelque chose de conceptuel)[3], le concept auquel on arrive — la notion — est pleine raison.

Le sentiment religieux tel qu'il est conçu alors est une sorte de tâtonnement intérieur, de tâtonnement infini. Il n'est pas sans objet ; mais son objet n'étant pas objet de notion reste quelque chose d'étranger. Rien de plus éloigné de la notion, en un sens, que le sentiment religieux des apôtres devant le Christ mort, tel que veut le faire revivre le protestantisme (cf. Nohl, p. 342), sentiment tout subjectif devant quelque chose qui est tout transcendant. La conscience pure et simple se présente sous

1. Cf. *Phénoménologie*, p. 556, 558, 571.

2. Sur l'*Andacht*, cf. *Geschichte der Philosophie*, p. 90, 93, et *Philosophie der Religion*, I, 119, 120, 168, et II, 156 et sqq. Dans ces passages (sauf dans *Philosophie der Religion*, I, p. 120, et également *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, 238, 239, 240), la conception de l'*Andacht* est différente de celle des écrits de jeunesse et de la *Phénoménologie* ; sur le *Gefühl*, voir *Philosophie der Religion*, 172, et particulièrement 78, sur la *Sehnsucht*, voir *Philosophie der Religion*, II, 103, 104.

3. Cf. *Philosophie der Geschichte* (édit. Reclam), p. 207.

cette première forme comme le mouvement d'une *Sehnsucht* infinie.

Nous parlions de contact ; mais précisément en tant que contact, et absence du sentiment de l'unité de ce contact, la conscience est division. Nous sommes devant l'émotion douloureuse des disciples qui ont conscience d'eux-mêmes, mais dans leur division, division en eux-mêmes, division par rapport à leur objet, et qui restent dans un état de séparation. Et, en même temps, ce *Gemüth*, ce cœur, cette émotion, nous le trouvons personnifié, d'après ce que nous dit Hegel, dans la *Philosophie de l'histoire* (édit. Reclam, p. 445 ; cf. p. 524) par la conscience allemande, en tant qu'elle est sentiment vague de soi, en tant qu'elle n'a pas de contenu déterminé. Et la pensée de Schleiermacher représente bien en même temps la pensée des disciples au moment de la mort du Christ et la pensée du monde germanique. Il s'agira pour Hegel de donner un contenu et un objet à ces sentiments trop indéterminés en même temps que divisés, vis-à-vis d'un être considéré à tort comme entièrement transcendant.

Mais, s'il n'y a pas unité d'une notion, il y a du moins certitude qu'à l'émotion intérieure correspond pour ainsi dire extérieurement l'émotion transcendante d'un Dieu ; car qu'est-ce autre chose qu'une émotion, ce Dieu que l'on conçoit comme pensée particulière ? Les disciples ont le sentiment que l'objet de leur amour, de cet amour nostalgique qui, précisément, ne peut atteindre son objet que comme quelque chose d'étranger, de cette *Sehnsucht* conçue par Jacobi, mais de tout temps sentie par les chrétiens, est une telle émotion pure et simple, c'est-à-dire une pensée pure et simple qui se sent comme particulière. Individus conscients, ils ont l'assurance que leur objet est un individu conscient et, par là même, que, puisque leur objet se pense lui-même comme particularité, il connaît et apprécie leur âme avide de lui.

En ce sens, après avoir séparé les deux termes, le sentiment de leur double particularité les réunit.

Cette reconnaissance d'une âme par une autre est quelque chose d'essentiel[1], car, à toutes les étapes, nous retrouvons ce même processus de la reconnaissance qui, du point de vue de la phénoménologie, consiste en l'unité d'une dualité (cf. *Phänomenologie*, p. 140, 142). Et la connaissance même que chacun des extrêmes a de soi vient de cette reconnaissance par l'autre (*ibid.*, p. 142, 146). L'âme pieuse se sent en ce sens en sûreté dans cet

1. Cf. *Phänomenologie*, p. 339.

état nostalgique lui-même ; mais, d'autre part, elle sent que cette essence est l'au-delà qu'on ne peut atteindre, qui, au moment même où on le saisit, s'échappe ou, plutôt, s'est déjà échappé. Il s'est déjà échappé, car prenons-le comme l'immuable qui se pense en tant que particularité ; prenons le Christ sous son aspect spirituel ; la conscience alors s'atteint immédiatement elle-même en lui, parce qu'il est un individu, mais si c'est elle-même qu'elle atteint, c'est elle-même en tant qu'opposée à l'immuable ; car nous ne sommes pas encore arrivés à l'union du général et du particulier dans la notion ; elle ne peut donc pas saisir l'essence ; elle doit se contenter de marcher à tâtons vers elle ; et, au moment même où elle pense l'atteindre, elle est rejetée sur elle-même ; au lieu d'avoir saisi l'essence, elle n'a fait qu'éprouver un sentiment et une sensation de son moi, et de son moi en tant que non-essentiel et séparé. Elle sent qu'elle atteint sa propre satisfaction, mais celle-ci est précisément *sa propre* satisfaction, c'est-à-dire la satisfaction de son moi, en tant qu'opposé à l'immuable. Le disciple devant le Christ mort se replie sur lui-même, le mystique est toujours rejeté dans un état de sécheresse, l'âme pieuse dans un état de désespoir et presque d'impiété. Le Christ lui-même, le principe de l'union, s'est senti comme séparé de tous, et même de l'immuable. Au moment de l'union, l'âme se saisit dans sa propre séparation et l'immuable par là même ne peut lui apparaître comme quelque chose de particulier ou de réel. Les deux termes, l'immuable et la conscience, ne peuvent être fondus. Nous restons en présence d'une conscience divisée et d'un au-delà séparé divisé d'elle. Pour la même raison, quand la conscience, au lieu d'un au-delà fugitif, veut maintenant essayer de se saisir d'un en-deçà, de l'objet individuel, réel, du Christ incarné, n'avons-nous pas vu que cet objet de l'âme pieuse est alors un *ceci* soumis à la dialectique du monde sensible ? Il ne pourra donc jamais être trouvé là où on le cherche ; car il doit être précisément un au-delà, même alors que nous le plaçons dans le monde de l'en-deçà. Dans le premier cas, il était sentiment, dans le deuxième, il est sensation ; dans aucun des deux il n'est cette union de la particularité et de la généralité qui est la notion. Et pour les deux cas, mais surtout pour le second (Hegel ne recourt à cette allusion que pour ce dernier), on pourra dire que la conscience ne se trouve jamais en présence de sa vie, mais seulement de la tombe où cette vie a été ensevelie. Si l'on conçoit la présence comme la conçoit l'âme pieuse et non pas comme la présence de la notion, il faudra s'agenouiller devant la croix ou entreprendre les croisades. Mais de cette tombe même on ne

pourra s'assurer la possession. Et, dans l'esprit de Hegel, qui donne une importance métaphysique aux événements historiques, et une réalité historique à un événement métaphysique (n'était-il pas, d'ailleurs, amené à le faire par ses méditations sur la façon dont s'était constituée la métaphysique religieuse du christianisme ?), les croisades deviennent le signe d'une vérité philosophique ; si les chrétiens ne peuvent, d'une façon durable, s'assurer des lieux saints, si les croisades doivent rester un effort vain, c'est pour la même raison que celle qui fait que la conscience sensible ne peut jamais nous montrer un ici sans que cet ici s'évanouisse[1]. Il y a une croisade de la conscience sensible pour la possession de l'ici ; il y a une dialectique de l'âme pieuse dans la recherche de la tombe ; les deux se répondent l'une à l'autre ; et les deux n'aboutissent à rien, sauf à la destruction de la conscience sensible, et à la destruction de l'âme pieuse, au sens où nous avons pris le mot. En effet, l'âme pieuse va faire cette expérience que la tombe de l'être qu'elle considère comme réel d'une réalité immuable, n'a aucune réalité en tant que tombe de l'immuable, et précisément parce que cette tombe est, au sens ordinaire du mot, une réalité ; car aucune tombe, aucune réalité au sens ordinaire ne peut contenir l'immuable, la réalité réelle ; elle va voir que la particularité disparue n'est pas la véritable particularité, précisément parce qu'elle est disparue. La conscience ne pouvant pas s'assurer même la possession de la tombe, va donc renoncer à espérer trouver la particularité immuable dans le domaine de la réalité, ou à tâcher de la conserver dans le temps, car ce serait vouloir retenir ce qui n'est plus, ou tenir ce qui n'est pas. Ainsi le disciple et le croisé devant la tombe, l'âme sentimentale du romantique aristocrate ou de l'homme du peuple qui nourrissent leur imagination du son des cloches et des vapeurs de l'encens, représentent un état qui doit être dépassé par la conscience. Par là même la conscience va devenir capable de trouver l'individualité véritable, l'individualité générale[2].

Tel est l'aboutissement de ce que Hegel va appeler un peu plus loin le *Kampf des Gemüths*.

13. Nous n'insisterons pas sur la façon dont ensuite le disciple, le croisé, le romantique, rentrent en eux-mêmes après leur déception, et se sentent en tant que particuliers ; ni sur le stade du désir et du travail, ni sur la sanctification de ce travail par la

1. *Cf. Philosophie der Geschichte*, p. 490-500. *Cf. Geschichte der Philosophie*, I, p. 90-91.

2. *Phänomenologie*, p. 382, 383 : « où la dialectique du sensible amène à l'idée de l'intelligible » ; de même, p. 273.

communion et la grâce où la Cène est comme le renversement du repas diabolique d'Adam, ni sur l'aspect contraire qui vient ensuite au jour, et qui mène à l'ascétisme et au repentir, par l'idée du caractère gratuit de la grâce et du caractère incomplet de la communion. L'important pour nous, c'est que, par le déroulement de ces aspects contradictoires, allant de l'objectif au subjectif, du culte du monde au mépris du monde, et réciproquement, la religion peu à peu tend à passer vers ce qui sera sa fin, c'est-à-dire son achèvement et sa destruction, le savoir absolu, conciliation du subjectif et de l'objectif, où le monde sera transmué dans son idée et où l'idée sera venue à l'existence.

Le stade de la conscience malheureuse ne se produit pas une fois seulement dans la vie de l'esprit, il se retrouve à différents moments de la Phénoménologie ; dépassé, il revient cependant atteindre la conscience à un nouveau tournant du chemin, jusqu'à ce que la conscience se soit enfin unie à l'objet de sa recherche qui en est en même temps le sujet, à elle-même comme réalité.

Le malheur se produit quand l'esprit prend conscience de lui-même comme du transcendantal, conscience sans contenu, changement perpétuel d'une idée dans une autre, moi qui s'oppose le non-moi, passage de l'être au non-être et du non-être à l'être.

Ces pages de la *Phénoménologie* nous représentent donc une lutte constante entre des éléments désaccordés, un déchirement de la conscience qui vient de sa limitation ; et jusqu'au moment où la conscience atteint son unité, nous sommes en présence d'un jeu où qui perd gagne, où il y a un renversement continuel et une incessante ironie, où la conscience aboutit, semble-t-il, sans cesse au contraire de ce qu'elle cherchait.

Mais il y a un tournant de l'histoire cosmique où la conscience sortant de l'apparence variée de l'en-deçà sensible, et se dégageant en même temps de la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, va se trouver dans le jour spirituel du présent, et va pouvoir assumer la force de s'extérioriser, de se réaliser, d'être une chose parmi les choses.

Seulement, il faut d'abord qu'elle passe par ce crépuscule du matin qu'est la conscience malheureuse, où le soleil immuable ne se voit que par le changement des couleurs qui s'opposent à lui ; le jour ne régnera, la paix ne se fera que lorsque les éléments se seront conçus en tant qu'ils ne sont pas des éléments, mais des notions ; en tant qu'ils ne sont pas opposés, mais à la fois opposés et unis.

V. — La conscience malheureuse et l'esprit

Chacun des états que la conscience traverse est un approfondissement, ou, si l'on préfère, une élévation de l'état précédent ; approfondissement ou élévation qui consistent dans le fait que l'on va vers une unité toujours plus grande. Stoïcisme et scepticisme, d'un côté, et judaïsme de l'autre, viennent. dans le christianisme, apporter au jour de la conscience ce qui était en eux comme enfermé, et par là même les oppositions abstraites qu'ils contenaient deviennent des oppositions concrètes et prêtes à se transformer en union. En unifiant les oppositions entre lesquelles il oscille, le scepticisme s'allie au judaïsme ; à son tour le judaïsme, en unissant ses oppositions, devient conscience malheureuse chrétienne et donne naissance à l'idée de l'incarnation ; et la suite des Rois donne naissance au fils de Dieu. Le christianisme dont l'apparition a été préparée d'un côté par la conscience de la dualité humaine (scepticisme), et de l'autre par la conscience contradictoire de la dualité absolue de l'homme et de Dieu, et de leur unité immédiate (judaïsme) est le sentiment, auquel l'âme parvient dans son malheur, de l'immuable en tant que particulier et du particulier en tant qu'immuable. Mais le christianisme, alors même qu'il peut, par contraste avec le judaïsme, religion de l'au-delà sans détermination, être appelé religion de l'au-delà incarné, reste religion de l'au-delà ; il enferme d'abord un élément sensible, qui donne lieu à une nouvelle opposition. Ainsi, de l'antithèse placée ici au début, on va d'abord, non pas à une synthèse, mais à un contact, qui ne pourra devenir synthèse qu'en s'élargissant. Cet élargissement du contact en synthèse se fera lui-même par trois stades. Dans le premier, il y a ce contact sans qu'il y ait conscience de ce contact et de l'unité des deux termes ; ainsi, parce que le particulier sera saisi sous forme sensible, il s'évanouira ; la mort du Christ, les Croisades, la *Sehnsucht* romantique désignent un même phénomène, l'idée que le désir du contact doit être dépassé. La conscience passera donc à une sorte d'individualisme, de sentiment de soi. Moi, du moins, en tant que désirant et m'efforçant, j'existe, a dit le disciple devant le Christ mort, le croisé devant l'évanouissement de sa victoire, le romantique devant ce qu'a d'incertain son sentiment de l'infini. Tel sera l'intermédiaire entre le premier et le deuxième état de la conscience malheureuse. Ce deuxième état, que Hegel étudiera dans les pages suivantes, ce sera l'état du travail et de l'effort, que ce soit celui de Candide cultivant son jardin, ou de Faust cultivant sa volonté en tant que productrice

d'actes sans cesse nouveaux ; ce sera celui de la nourriture en tant que destruction des choses matérielles[1], ou plus profondément ce sera celui de l'âme qui sanctifie sa nourriture par le sentiment religieux et communie[2]. Ce second stade, à son tour, ne pourra satisfaire la conscience ; car elle n'arrive pas encore, même dans la communion, à l'idée de l'identité entre elle et l'immuable. Mais, en même temps, elle s'aperçoit que travail et communion supposent tous deux la présence de l'immuable, et c'est ainsi que finalement elle arrivera à voir qu'ils supposent la présence de sa propre unité avec l'immuable. Elle voit qu'elle-même se divise en travail et communion ; elle voit en même temps que son travail suppose sa communion ; et que l'un comme l'autre (même alors que ce travail reste une relation superficielle entre l'extérieur de la conscience et l'extérieur de la réalité) suppose une grâce faite par l'immuable, un don venant de lui. Il s'offre à la conscience dans la communion et lui offre le monde dans le travail. La conscience reconnaît ces bienfaits et s'humilie, d'abord d'une façon partielle et superficielle, et telle que, dans son action de grâces, elle se sent encore elle-même, comme particulière, mais ensuite d'une façon totale — et c'est alors que du second nous passons au troiisème état — car si l'ascétisme, cette renonciation totale, ne fait que renouveler le sentiment de sa particularité même contre laquelle il lutte, cette renonciation, cependant, peut-elle se faire sans qu'elle soit dictée par l'immuable ? En ce sens cette renonciation, précisément parce qu'elle ne s'accomplit pas immédiatement, mais grâce à la médiation de l'immuable, est quelque chose de positif. Pourtant c'est par l'entremise du prêtre que l'immuable influera sur la conscience particulière, et, en fin de compte, la détruira ; et nous serons alors dans l'état le plus opposé que l'on puisse imaginer par rapport au stoïcisme comme conscience de la liberté ; la conscience sera devenue un objet. Mais, s'il en est ainsi, c'est par le fait de la grâce.

Aussi, la conscience, dans l'ascétisme même, assiste-t-elle, sans en avoir conscience, à l'apparition de l'idée de personne, bien plus de l'idée de volonté générale et de raison. Le « Je pense » n'est-il pas relié profondément à la pensée des saints méditant dans le cloître ? Le monde n'est plus séparé de l'esprit. Mais l'écran du moyen terme, du prêtre, empêche la conscience de s'apercevoir qu'elle est en communion directe avec Dieu, qu'elle a atteint l'unité de l'objectivité et de l'indépendance. Elle sait

1. Cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, p. 236.
2. Cf. *Ibid.*, II, 2, p. 169.

cependant, mais d'une façon qui reste indirecte, que, en tant que conscience malheureuse, elle a atteint son bonheur, que sa négation de l'action, cette action qui consiste à ne rien faire, comme Hegel le disait dans ses premiers écrits (p. 262) en employant une expression qu'il reprendra dans la *Phénoménologie*, est elle-même action absolue.

Ce sont ici trois stades, ce sont trois aspects successifs et complémentaires du sentiment religieux que décrit Hegel : désir religieux, travail et communion dans un monde sanctifié, désolation et humiliation. Ces trois aspects prennent place entre la phase d'opposition absolue entre l'homme et Dieu, et leur union absolue. En effet, le désir religieux est encore affecté de cet élément de séparation qui fait concevoir la divinité comme un au-delà, et si, dans le travail et la communion, nous sommes plus proches de l'unité, cependant, il faudra à son tour que cette étape soit dépassée, que cet état soit détruit, car il enferme encore un élément de particularité. Mais la désolation et l'humiliation nous rapprochent de la divinité. Par les humiliations l'homme arrive à l'idée de l'acte absolu ; par les désolations, à l'idée du bonheur absolu. Et le principe de la Renaissance et de la Réforme, le principe du monde moderne, ou plutôt, le savoir absolu s'est développé dans cette période de malheur qu'interrompent l'apparition du Christ, puis la Réforme — interruptions toutes momentanées : la pensée du Christ, la pensée de Luther ne se dégagera pleinement, d'après Hegel, que dans la philosophie hégélienne elle-même, où tout élément d'opposition sensible aura disparu et où l'esprit sera présent comme unité et comme existence, médiatisé par le fait même qu'il aura parcouru et maintiendra en lui, bien que dépassés, les différents modes que la *Phénoménologie* s'efforce de décrire.

La religion est d'abord transcendance, pourrait-on dire, en ce sens que son contenu s'échappe toujours et reste dans le lointain ; s'il reste ainsi dans le lointain, c'est d'ailleurs qu'il est un contenu donné[1]. Mais, quand on l'aura intériorisé, elle apparaîtra comme essentiellement médiatisée. La conscience malheureuse, c'est la religion en tant qu'elle reste au moment de la transcendance et ne s'aperçoit pas qu'implicitement elle a dépassé ce moment. Lorsque la conscience arrivera à l'affirmation de son unité dans sa dualité même, ce qui était la source de son malheur deviendra celle de son bonheur, et les trois stades qui caractérisent la religion de l'incarnation lui permettent de nous faire

1. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 53.

passer de son point de départ, qui est la religion de l'opposition, à son point d'arrivée, qui est la religion absolue. Ce passage même de l'opposition à l'union en tant que ni l'un ni l'autre de ces moments ne sont niés, mais au contraire sont conservés, c'est ce qui constitue l'Esprit[1].

La signification de ces pages a encore une portée plus générale — ou, du moins, d'une autre sorte de généralité, s'il est vrai que la conscience a pour nature de se diviser avant de se rassembler, de se déchirer avant de se recoudre en une unité désormais indissoluble, où viennent coïncider à la fois la conscience et son essence, la conscience et son objet. De là, non seulement le malheur de la conscience, mais du monde en général, divisé d'avec ce qui fait son unité, par une sorte de déchirure cosmique, de gouffre que la raison comblera.

Dans ce processus, il faudrait ajouter que la conscience immuable n'est pas restée inactive. Car, en même temps que, par son malheur, la conscience individuelle devient universelle, en même temps l'universel devient sujet, en passant par les trois étapes du royaume du Père, du royaume du Fils et du royaume de l'Esprit, c'est-à-dire de la généralité, de la particularisation et de l'unité finale dans le sujet qui est objet[2]. Mais la *Phénoménologie* ne doit pas voir les choses de ce point de vue nouménologique. Elle ne peut que nous faire entrevoir sa possibilité, sa nécessité.

1. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, p. 278.
2. *Philosophie der Religion*, II, 178.

SUR LA FORMATION
DE LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DE LA NOTION

Dans ses écrits théologiques de jeunesse, Hegel, après avoir traversé une première phase dominée par l'influence de l'*Aufklärung*, puis de Kant, se montre bientôt, par une réaction très vive contre sa pensée précédente, un adversaire résolu du *Begriff* qu'il entend alors au sens de « concept ». « La nature vivante est toujours autre chose que le concept de cette nature » (Nohl, p. 141). Sans cesse les choses échappent à leur définition ; tel est bien un des traits caractéristiques de la vision de Hegel et, sur ce point, ses propres réflexions se rencontraient avec celles de Schelling. Mais son art consistera à intégrer au *Begriff*, conçu d'une façon nouvelle, comme universel concret[1], les éléments mêmes qui échappent, et à faire du concept quelque chose de véritablement conçu[2].

Il s'agira pour nous de voir comment, après avoir mis en lumière l'importance des éléments multiples et contingents dont

1. Le mot *Begriff* est employé souvent par HEGEL en un sens péjoratif, pourrait-on dire ; c'est ainsi qu'il l'entendait dans le *Premier système*, où le *Begriff nur an sich* est opposé à l'intuition (cf. ROSENKRANZ, p. 124, de même *Naturrecht*, *Œuvres*, t. I, p. 349, *Reiner Begriff*) et c'est encore cet usage du mot que l'on retrouve parfois dans la *Phénoménologie : der blosse Begriff*, le concept pur et simple (p. 162). *Nur der Begriff der Freiheit* (p. 153). De même, p. 516, *Nur der Begriff der Religion*. Le concept est analyse, séparation, pour Hegel, comme pour Bradley, comme pour Bergson.

Mais il faudra, semble sous-entendre Hegel, remplacer le *Begriff* au premier sens du mot par le *Begriff* au deuxième sens (cf. *Phil. der Religion*, II, 156, 175, 176, 177. Cf. p. 153 et édit. Lasson, II, 1, p. 20).

D'ailleurs, il y a un intermédiaire entre les deux significations. Dans le *Premier système* il y a un *Begriff* abstrait qui est déjà unité de la pensée et de l'être, mais unité seulement en soi, *nur an sich* (cf. *Philosophie der Religion*, II, 156 sur le *Begriff nur an sich*. Cf. l'emploi du mot dans l'expression : Seinem Begriff nach oder an sich).

Ce vers quoi il faudra se diriger, c'est ce *Begriff* qui est, d'après la Phénoménologie la seule façon de penser qui soit objective *(gegenständlich)* (*Phänomen.*, p. 164). Précisément parce qu'il sera immanent en même temps qu'objectif, on n'aura plus le sentiment de quelque chose d'étranger (*ibid.*, cf. p. 173). Il sera l'individualité générale pensée. En lui se réalisera l'union du particulier et du général (p. 159). Cf. l'emploi du mot, I, 15 (signalé KRONER, II, 212). Et I, 395 « la notion infinie ». Cf. *Phänomenologie*, p. 51, p. 27, 29, p. 572). — On peut observer d'une façon générale que Hegel s'est servi souvent de mots auxquels il donnait toute une gamme de significations diverses : ainsi négatif, positif, infini, croyance, diversité, concept.

2. Cf. *die Begriffe von Menschen begriffen* (NOHL, p. 48). Cf. ROSENKRANZ, p. 551 : *Begriff begreiflich gemacht*, et *Phänomen.*, p. 164.

faisait fi l'idéologie philosophique de l'*Aufklärung* et du Kantisme, Hegel a voulu recourir un instant à une théorie morale analogue à celle de Fichte ; comment il a été amené ensuite à critiquer Fichte de même qu'il avait critiqué Kant ; puis de quelle façon, par les idées de vie et d'amour conçues à peu près à la manière de Schelling et de Schleiermacher, il arrive à une conception religieuse et à une apothéose de l'inconscient. Mais, parvenu à ce point, Hegel s'est demandé s'il n'y aurait pas lieu de réintroduire la réflexion, et l'idée de Destin lui est apparue comme un *Begriff* au sens supérieur du mot, une notion, type de toutes les autres notions. Dès lors il peut unir amour et raison et réintégrer au sein de la raison, conçue d'une façon nouvelle, le cœur, la diversité, et les mystères de la religion ; il peut unir le rapport et la transcendance, la nécessité et la liberté, et voir dans l'idée d'antinomie le ressort fondamental de l'esprit.

Il faudra faire pour la philosophie ce que Schleiermacher avait fait pour la religion, la retrouver en partant du romantisme, mais retrouver la philosophie avec toute son objectivité et comme un fait de la raison, et par là même se distinguer profondément du romantisme conçu comme simple aspiration.

La conception de l'Hellénisme, la conception du Christianisme, la conception de l'histoire, tournées d'abord contre l'*Aufklärung*, vont se tourner ensuite contre le romantisme, ou du moins contre une de ses formes essentielles.

Il n'est pas aisé de suivre ces mouvements en forme de vagues, ces oscillations de Hegel dans sa jeunesse. Il aperçoit une idée, mais ou bien cette idée se transforme en son contraire, ou bien elle nous fait rebrousser chemin vers un point lumineux qui paraît situé plus haut qu'elle (c'est ainsi que le sentiment de la vie nous fait aller vers l'idée du créateur de la vie), ou bien encore, Hegel s'aperçoit que croyant rendre concrète une idée, notre esprit la rend au contraire abstraite. Ainsi ce qui sépare unit ; ce qui unit nous dirige vers un être séparé ; l'idée rendue sensible s'évanouit. C'est tout ce travail de la pensée que Hegel devra étudier pour atteindre cet universel concret dont la forme ne s'est présentée que lentement à son esprit.

PREMIÈRE PARTIE

I. — La lutte contre le concept

Hegel oppose aux piétistes comme aux rationalistes l'enthousiasme de l'artiste, de l'homme religieux, du philosophe roman-

tique. Son œuvre apparaît comme une vaste généralisation et une transposition de ce qui s'exprime aussi chez Hölderlin et chez Schleiermacher[1].

Historien et théologien, il est bien loin de croire comme Kant ou comme Lessing, dont pourtant l'influence sur lui fut si grande, qu'il faille absolument séparer la réflexion philosophique et la croyance en des faits[2] ; ce qu'il pense au contraire, et précisément parce qu'il est un historien et un théologien, c'est que le concept ne saurait servir dans l'étude de l'histoire. Sans doute il avait d'abord soutenu sous l'influence de Kant et de Lessing que les vérités éternelles doivent être radicalement séparées des apparences contingentes ; sans doute il dira en 1802 que la *Willkür* et le *Zufall*, le libre arbitre et le hasard, n'ont pas de place dans les sciences de l'esprit (*Differenz*, p. 265). Mais pour le moment, vers l'année 1800, c'est une tout autre idée qu'il expose. La religion est en relation profonde et avec la nature extérieure et avec la nature intérieure. Son culte de l'histoire et son culte du sentiment l'éloignent du rationalisme, et particulièrement du rationalisme de l'*Aufklärung*. Ce premier Hegel prend place dans le mouvement qui va de Lavater[3] et de Hamann à Kierkegaard.

Les mœurs et les caractères humains et la religion qui est liée à ceux-ci ne dépendent pas d'une détermination par concept ; il devait se présenter dans chaque forme de culture la conscience d'une force plus haute et par conséquent des représentations qui débordent l'entendement et la raison (Nohl, p. 141). De même encore : « Les concepts généraux de la nature humaine sont trop vides pour pouvoir fournir une mesure capable de s'appliquer à tous les besoins particuliers et nécessairement plus divers du sentiment religieux » (*ibid.*, cf. 142, 147)[4]. « La religion n'est pas un concept » (p. 147). Il ne faut donc pas réduire la nature

1. On trouverait des préoccupations assez analogues chez NOVALIS quand il écrit : « Un sens est un concept général », quand il parle d'un coloris individuel de l'universel ; sous une forme plus vague, on retrouverait la même tendance chez Fr. Schlegel, dans sa volonté d'être « objectif dans l'individuel », dans son idée de l'individu comme système.

2. Il avait été longtemps de leur avis : la croyance historique dépendant de circonstances contingentes, fondée sur les témoignages d'autrui ne peut être le fondement de la religion (p. 64-66) et il reviendra dans la suite à cette même idée (ex. p. 231-234).

3. Lavater parlait d'une métaphysique du cœur et disait en même temps : Tous les dogmes sont historiques (cf. GUINAUDEAU, *Études sur Lavater*, p. 583). Jacobi écrivait que la matière de la philosophie réside dans l'histoire ; Hamann parlait de vérités perpétuellement temporelles.

4. Il est possible, dit profondément Hegel, que certains sentiments véritablement naturels, par exemple d'effroi religieux, de supplication, ne puissent plus naître que sous la contrainte de certaines représentations qui paraissent étrangères à la nature (cf. p. 141).

humaine à l'unité de quelques concepts généraux (p. 140). Il redira en 1800 ce qu'il avait écrit en 1795 : « Tout ce qu'on dit sur la divinité sous forme de réflexion est absurde » (p. 318). « Dieu ne peut être enseigné, ne peut être appris, car il est vie et ne peut être saisi que par la vie », par le cœur, et encore : « En vie et en esprit, non en concept.. » L'entendement est impuissant à diriger la vie. Bien plus, d'une façon générale l'abstraction est, par définition même, une déchirure de la vie ; l'entendement tue la vie. De là l'idée de la positivité de la religion ; la religion est positive quand elle nie les lois de l'entendement et de la raison (p. 142), quand elle tend à détruire la liberté, et que l'entendement et la raison s'insurgent contre elle.

Sans doute ces réflexions vont amener Hegel à chercher à fonder au-dessus de la religion positive une religion rationnelle. Cependant il y eut un moment où il attacha une valeur à la positivité en elle-même. Il faut donc unir dans le concept conçu d'une façon nouvelle la généralité de l'idée et la multiplicité des cas particuliers[1]. « L'idéal admet fort bien la particularité, la détermination, et exige même des actes, des sentiments, des usages religieux particuliers, un luxe, une multitude de superfluités » (p. 142, 143, cf. *Naturrecht*, p. 334, 335). C'est le pain de la croyance qu'il faut, et non la pierre et la glace des concepts (p. 142). La détermination est bien négation pour Hegel comme pour Spinoza ; mais négation et affirmation ne sont pas séparées. L'affirmation ne prend toute sa plénitude que par la multiplicité des déterminations, des négations mouvantes qu'elle enferme.

Non seulement il faut unir raison et multiplicité, mais pour le même motif raison et hasard (p. 141, 147). Sinon, on aurait mis en dehors du concept peut-être la seule chose qui soit naturelle et belle (cf. *Naturrecht*, p. 334), précisément comme l'a fait *l'Aufklärung* qui aboutit à un mépris profond de l'homme (p. 144) et contre laquelle Hegel revendique comme l'a montré Haym, la place des éléments historiques et des éléments mystiques (cf. *Philos. der Religion*, édit. Lasson, I, p. 240).

Hegel s'efforce de faire voir ce qu'on pourrait appeler la nécessité du contingent. Dans une religion, dit-il, les actions, les personnes, les souvenirs peuvent valoir comme fins ; survient

1. Dès 1787, on trouve sous la plume de Hegel une critique de la classification, qu'il emprunte à l'Aufklärer A. G. Kastner : « Si nous partageons des choses en classes, c'est que nous ne voyons aucune chose dans sa totalité et son essence. C'est une illusion de croire que l'idée de l'espèce contienne les idées des choses individuelles. Pour un être qui verrait toute chose avec ses propriétés, chaque chose formerait une classe » (THAULOW, III, 117).

alors la raison qui montre leur contingence et exige que ce qui est saint soit éternel et ne passe point. Mais c'est qu'elle n'a pas vu la positivité des choses religieuses, car l'homme peut et doit attacher le caractère sacré au contingent. « Dans sa pensée de l'éternel, il lie l'éternel à la contingence de sa pensée. » Hegel veut montrer dans les origines du christianisme des contingences qui, comme telles, sont prises pour de l'éternel ; il veut faire voir que la religion chrétienne est fondée sur des hasards, et ces hasards d'où sortent des nécessités, ces événements passagers qui mènent à ce qui est au-dessus des événements, ces contingences qui sont, comme telles, prises pour de l'éternel, sont ce qu'on appelle « des autorités » (p. 142, 143, 145). Et un Hamann n'aurait pas parlé autrement. On arrive ainsi à la conclusion que « ce qui est hasard n'est qu'un aspect de ce qui est divin », que la religion consiste à lier de l'éternel à du passager (p. 147)[1]. Là est la véritable positivité, sanctification de l'histoire.

« Une pensée, ce n'est pas le Dieu vivant » (p. 391) et le fait pur et simple ne l'est pas non plus. Le philosophe de la religion est également éloigné du pur philosophe et du pur historien. Comme le dit Hölderlin, les relations religieuses sont « intellec-

1. Pourtant dans la *Differenz*, HEGEL voudra ramener sous le *Begriff* les contingences mêmes (p. 174 et 199). Dans l'étude sur *Les rapports de la philosophie avec la philosophie de la nature* qui, il est vrai, est rédigée par SCHELLING et non par Hegel, cette volonté est plus marquée encore. « Il nous est impossible de penser la religion en tant que telle sans un rapport historique et on ne verra rien d'étonnant à cela quand on sera habitué à regarder l'historique du point de vue de notions plus hautes, et à s'élever des rapports de la nécessité empirique que la connaissance commune y reconnaît jusqu'aux rapports indéterminés et éternels, par lesquels tout ce qui se réalise dans l'histoire aussi bien que tout ce qui se réalise dans le cours de la nature est par avance déterminé » (p. 311). Et l'auteur continue en disant que si l'esprit général de la religion est réservé au monde postérieur, il n'y a là aucun « hasard » ; et il parle dans le même paragraphe d'un « plan général des hasards du monde et des lois éternelles qui détermine le cours de l'histoire humaine » et où tous les événements sont prévus et fondés. Ainsi, il semble revenir à ce panlogisme rationaliste, dont il s'était écarté avec tant de violence ; et l'étude des rapports de l'histoire avec la religion est sans doute pour quelque chose dans ce changement. Si Hegel avait poussé si loin sa théorie du contingent, s'il pousse maintenant si loin sa théorie du nécessaire, c'est en partie pour la même raison : la découverte du lieu entre le religieux et l'historique.

Il a tantôt insisté sur la nécessité du contingent en tant que contingent — et c'est ce que nous avons mis en lumière dans le texte — tantôt insisté sur la nécessité du contingent en tant que nécessaire ; et c'est ce que tend à montrer cette note. Dans les deux cas, il tend à diminuer l'opposition du nécessaire et du contingent (cf. sur ce dernier point *Naturrecht*, p. 335). Cette division en contingent et nécessaire ne devrait-elle pas finalement disparaître ? Ne provient-elle pas d'une abstraction ? (Cf. NOHL, p. 140).

Sur la place du hasard chez Hegel voir ROYCE, *Lectures on modern idealism*, p. 228. Dans *Naturrecht*, Werke, I, p. 414 et 422 le rôle du hasard semble nié. Cf. *Phänomenologie*, p. 612. Cf. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. II, p. 30, 34. Sur l'idée de religion positive, voir *Philosophie der Religion*, II, 158 sqq.

tuelles-historiques » (t. III, p. 266)[1]. « Elles ne sont ni de simples idées ni non plus de simples événements, mais les deux en un[2]. »

On aperçoit comment pourront sortir de ces affirmations à la fois les interprétations de ce qu'on appelle la droite et de ce qu'on appelle la gauche hégélienne (cf. Nohl, pp. 333, note). Pour le moment ce qui nous importe surtout, c'est que dès lors que l'on aura lié dans une totalité vivante et concrète l'éternel et le contingent, qu'on aura vu l'éternel dans le *ceci*, qu'on aura vu Dieu incorporé, on aura pressenti la notion.

Il faut faire le contraire de ce qu'a fait la philosophie kantienne. Tout le sévère effort kantien de la critique apparaît comme l'expression d'une conscience malheureuse. Le kantisme conçoit une fausse généralité qu'il oppose aux impulsions particulières. Fichte et surtout Schelling avaient montré qu'il fallait dépasser le dualisme, la déchirure essentielle à la philosophie kantienne ; et c'est l'écho de leur enseignement que l'on trouve dans une des esquisses de l'*Hypérion* de Hölderlin (*Ich-Roman*, p. 175, 205), comme dans certains passages de Hegel. La loi du devoir comme généralité est un concept (p. 267), n'est qu'un concept. Le concept est un *Sollen*. Le *Sollen* est un concept. Les deux idées sont identiques. Les lois sont des unions d'opposés dans un concept (p. 264), la critique du concept doit s'achever dans une critique de toute philosophie du devoir-être (*Glauben*, p. 149). Fichte est resté à mi-chemin de la vérité.

Entre la loi morale et le réel, il y a une rupture ; la loi reste toujours ce qu'elle est ; mais elle peut être ou ne pas être appliquée. Entre elle, comme chose générale et pensée et elle comme chose réelle, il peut y avoir une contradiction. Elle n'est loi que parce qu'elle est opposée au particulier, elle implique le particulier qu'elle tend à dominer, de même que le particulier en tant que particulier implique l'existence de cette loi à laquelle il peut obéir ou ne pas obéir (Nohl, p. 278, 280). Il y a à la fois impli-

1. HÖLDERLIN est cité d'après l'édition historico-critique de Seebass et Pigenot sauf pour Hyperion, les poésies et Empédocle, les remarques sur Œdipe et Antigone, qui le sont d'après l'édition Joachimi.

2. Il faut ajouter qu'elles sont en même temps des sentiments : la religion véritable, ce n'est pas la religion objective, positive, catalogue de dogmes, et de préceptes, mais la religion subjective, c'est-à-dire affective, vivante, individuelle, colorant la vie entière (NOHL, p. 6), la religion dont les piétistes avaient le sentiment, la religion, qui n'est pas théologie, ni métaphysique, mais chose du cœur (p. 8) liée à la plénitude du cœur (p. 15), et fantaisie, c'est-à-dire se mouvant parmi de grandes images pures (p. 19, 199). Mais bientôt Hegel voit que ce rapport de simple opposition ne caractérise pas d'une façon parfaite la relation entre les deux formes de religion ; en réalité, la religion subjective, c'est la religion objective en tant que comprise (p. 48) ; le concept en tant que conçu *(ibid.)*. Il retrouve ainsi la pensée de Lessing (cf. G. FITTBOGEN, *Die Religion Lessings*, p. 158).

cation et contradiction de l'un par l'autre. Bien plus, le combat pour le droit est en lui-même contradictoire, et il n'est pas affecté de cette sorte de contradiction qui fera le prix de certaines oppositions pour Hegel, il est affecté d'une contradiction abstraite. Chacun croit en son droit, et c'est une guerre, mais non pas la féconde guerre héraclitéenne, c'est une guerre fausse. Dans ce domaine de légistes aucune conciliation n'est possible (Nohl, p. 284, 288). Combien plus riche et plus juste et plus douce est cette idée de l'inclination que condamnait le kantisme.

La loi restera toujours pure possibilité abstraite ; sa forme sera comme une déchirure de la vie, et quant à son contenu qui se cache sous cette généralité, il est si pauvre, si restreint, si piètre, que hors l'acte qu'elle défend, elle laisse de côté tous les autres (p. 269) ; elle est exclusion de l'opposé, alors que le véritable concept est inclusion de l'opposé. Étant exclusion, elle est par là-même quelque chose de limité (p. 266).

Si nous étudions l'union des vertus, bien différente de cette pluralité dispersée de devoirs que conçoit un fichtéen (cf. *Glauben*, p. 150 sqq.) et qu'on pourrait comparer à la pluralité des propriétés dans la chose telle que la conçoit la Logique, n'avons-nous pas dépassé cette sphère du concept ? Le triomphe ici consiste à se donner librement et à ne commander à rien ; où il n'y a plus de juridiction, reste-t-il de la place encore pour les vertus au sens où on prend ordinairement le mot ? (Nohl, p. 295). Et de nouveau nous réentendons le romantique, l'adversaire de Kant, le disciple de ces théoriciens du Génie qui exaltent les deux idées d'individualité et de totalité[1].

La loi est essentiellement loi d'esclavage et il n'en est pas autrement du concept ; le concept est domination (*Begreifen ist Beherrschen*). Le *Begriff* se place dans la catégorie du maître et de l'esclave (p. 376) (cf. I, p. 9-11).

La généralité vide est essentiellement une unité négative (p. 302), écrit-il en employant une idée dont il allait généraliser l'emploi dans son *Premier système* (Rosenkranz, p. 115), une unité qui exerce son commandement sur quelque chose qui lui est opposé. Loi kantienne, légalisme frédéricien, généralité de la philosophie des lumières, despotisme éclairé, pour Hegel toutes

1. Cf. également SCHLEIERMACHER, *Esquisse d'une critique de la morale*, 1803. HÖLDERLIN, *Hymne an die Freiheit et Hyperion*, I, p. 36 et 37. Pour la critique du *Gedicht*, chez HÖLDERLIN, voir t. III, p. 262. On retrouve la même critique des séparations intellectuelles chez l'ami commun de Hölderlin et de Hegel, Sinclair. C'est particulièrement de Schleiermacher que Hegel se rapproche dans cette critique de la loi.

ces conceptions sont étroitement parentes, elles montrent un manque de vie et de réalité et ce qu'il appellera dans l'écrit sur la constitution de l'Allemagne un pédantisme du commandement[1].

Il s'agira pour lui, en méditant sur l'Évangile qu'il oppose à la fois au judaïsme et au rationalisme piétiste de Storr et au kantisme, de s'élever au-dessus de ce domaine des concepts et d'unir les éléments séparés. Dans le Christ, le particulier en lui-même s'élève jusqu'à l'universel, jusqu'à l'unité absolue de l'un et du multiple. Il n'y a plus ici de domination de l'infini sur le fini, mais une union des deux (cf. I, 9). Et ainsi l'on unira, on fondra ensemble la vision de la vie antique et la réflexion moderne qui devient dès lors dans ce fichtéanisme *défichtéanisé* pour reprendre l'expression de Novalis, quelque chose qui est à la fois objectif et infini (cf. Haym, p. 100)[2].

II. — L'amour

Un moment, vers 1796, Hegel avait essayé pourtant de résoudre les problèmes qui se présentent au sujet de la positivité grâce à une philosophie morale, à cette philosophie morale de l'identité que Fichte a cherché à atteindre sans y parvenir, du moins dans la première période de sa philosophie. L'activité pratique, pense-t-il alors, est une activité heureuse qui « opère librement sans union de quelque chose d'opposé, sans être déterminée par ce quelque chose ; elle n'apporte pas d'unité dans une multiplicité donnée, mais est elle-même unité » (p. 374). Un concept de la moralité n'aurait pas d'objet au sens où les concepts théoriques ont un objet, et par lui on resterait à l'intérieur du moi, tout en trouvant la pleine satisfaction que l'on cherche. Il n'y aurait ici rien de positif. Hegel a donc cru découvrir dans l'idée de moralité de quoi dépasser le domaine des concepts, et il a aperçu dans un fichtéanisme approfondi un moyen pour aller au-delà de Fichte qui reste toujours dans le domaine où le moral est encore « représenté », un moyen pour harmoniser la vie, pour apaiser la conscience et la rendre heureuse. Dans l'action morale il y aurait unité du représentant et du représenté (p. 387).

1. Cf. Haym, p. 204.

2. D'un point de vue semblable il critiquera en 1802 les différentes conceptions de la philosophie du droit qui morcellent ce qui est organique et intuitif (*Naturrecht*, p. 330, 342). Il critique l'idée de la domination d'une unité absolue sur une multiplicité absolue (*ibid.*, p. 331, 337, 338). La critique de l'idée de la chose et de ses propriétés dans la *Phänomenologie* sera une transposition de la critique de l'idée du droit naturel et de ses propriétés telle qu'elle est présentée dans le *Naturrecht* (p. 335 et 336) et de l'analyse du jugement (*ibid.*, p. 357).

Modifications d'un esprit vivant, nous l'avons déjà vu, les vertus ne s'opposent pas en lui, mais s'appellent l'une l'autre. Ce n'est pas ici un concept, une généralité pensée ; l'esprit n'est pas divisé par elles ; il ne s'agit pas d'une unité obtenue au moyen de l'application d'une règle, d'une idée générale qui se retrouverait en toutes. Il y a un lien vivant des vertus, une unité vivante, toute différente de l'unité conceptuelle[1]. « Dans le mélange le plus bariolé de rapports, cette unité apparaît indéchirable et simple. » Particularité et généralité sont liées (p. 295) en une unité à tout instant diverse infiniment. Mais quand il s'agit même de considérations purement morales, Hegel est vite arrivé à dépasser le moralisme. Les vertus deviennent des modifications de l'amour (p. 277).

Une telle réflexion l'amenait en effet à voir que ce qui satisfaisait son esprit dans le moral, c'était l'amour[2] et à rejoindre ainsi les idées de Schleiermacher et des disciples de Rousseau, de Shaftesbury et de Hemsterhuys. D'ailleurs cette union s'était accomplie chez Schiller qui fut pour Hegel comme pour Hölderlin un maître. Ce moralisme auquel Hegel s'était arrêté un instant, il s'aperçoit qu'il reste une philosophie du sujet. « Les synthèses théoriques sont complètement objectives, tout à fait opposées au sujet ; l'activité pratique détruit l'objet et est tout à fait subjective ; ce n'est que dans l'amour que l'on est un avec l'objet » (p. 376). « L'action morale, dit-il encore, est une action incomplète puisqu'elle suppose le choix, l'opposé, l'exclusion d'un opposé » (p. 387). Elle est quelque chose de limité. Elle doit s'exprimer dans une action et, d'autre part ne peut jamais complètement s'exprimer dans une action (p. 389). La moralité est dépendance vis-à-vis de soi ; elle est division de soi (p. 390). Et enfin, elle est toujours une idée incomplète (p. 387) parce qu'elle suppose cette sorte de liberté qui est exclusion d'un des deux opposés.

Sans doute est-ce donc dans l'amour, négation de tous ces rapports de finalité présents dans le besoin, identité d'un sujet et d'un objet où ni l'un ni l'autre ne se détruisent, que la conscience va trouver son repos. Mais il n'est pas facile à la conscience

1. Cf. sur le sentiment de la vie chez HÖLDERLIN et les « lois de rapport réciproque infini », t. III, p. 262 et aussi p. 263 : « Les relations délicates et infinies. » D'autre part HÖLDERLIN voit dans l'idée de la vie en général le moyen d'unir des états opposés (*ibid.*, p. 284). De ce point de vue elle remplit chez lui un rôle assez analogue à celui de l'esprit. Par l'idée de la vie en général, la vie pratique est liée à son contraire (p. 285). Cf. aussi *Hypérion*. « Être, vivre, c'est assez, c'est l'honneur des dieux, les natures vivent l'une de l'autre comme des amants, elles ont tout en commun, l'esprit, la joie et la jeunesse éternelle. » Voir PIGENOT, *Holderlin*, p. 13, note.

2. Cf. *Philosophie der Religion*, II, p. 197.

de s'en tenir là, car de cet amour, l'imagination fait un Dieu, et devant lui, l'homme se sentant séparé de lui éprouve de la crainte ; sa mauvaise conscience, c'est-à-dire la conscience de sa séparation, lui inspire de la crainte devant l'amour (p. 376) ; et l'on voit comment l'idée de la conscience malheureuse s'insère ici dans la théorie du concept. Le concept, pourrait-on dire, fait le malheur de la conscience, de même que ce malheur fait le concept ; les deux idées sont intimement liées et liées toutes deux à l'idée d'objet et de positivité au sens péjoratif du mot. Après avoir dégagé de la philosophie pratique cet amour qui permettait d'arriver au but, de concilier les contradictions, de donner le bonheur, Hegel voit que l'amour même appelle encore ou du moins semble encore appeler le concept.

III. — L'être

Mais l'amour ne doit pas être conçu sous forme conceptuelle ni senti sous forme d'une aspiration morte ou mourante, comme chez les premiers disciples ; il doit être bien plutôt vécu sous forme de vie et d'être ; par la jonction de ces deux idées, il semble que Hegel se soit efforcé d'unir avec les effusions romantiques et vitalistes des Schleiermacher, des Hölderlin, des Schelling et même jusqu'à un certain point, ou plutôt à partir d'un certain point de leur maître commun, de Fichte, le réalisme d'un Jacobi et d'un Hamann. Il y a pour lui quelque chose qui est bien supérieur au *Sollen* ; c'est l'être, la vie. « Ce qui est bien au-dessus de cette séparation, c'est un être, une modification de la vie, qui ne peut être considérée comme exclusive, comme limitée, que si on la considère du point de vue de l'objet », dit-il vers 1798 (p. 266). Chez les Juifs, il n'y avait rien qui fût vraiment un *Sein* ; leur Dieu était un Dieu de l'être-là *(Dasein)*, non de l'être (p. 250-254); chez le véritable disciple du Christ, il n'y aura rien qui soit un *Sollen* (p. 266), et rien qui soit *Dasein*. Hegel parle de ce πλήρωμα de la loi, cet être qui est le complément de la possibilité. « La possibilité est l'objet en tant qu'il est quelque chose de pensé, en tant qu'il est quelque chose de général. L'être est la synthèse de l'objet et du sujet dans laquelle l'un et l'autre ont perdu leur opposition ; de même cette inclination qui est la vertu est une synthèse dans laquelle la loi (que Kant appelle pour cette raison un objectif) perdant sa généralité, et le sujet perdant sa particularité, tous deux cessent d'être opposés » (p. 268). Ce qui est divin, dit-il encore, c'est ce qui est. Faire de Jésus un idéal, c'est lui enlever la vie (p. 391). Il n'est pas un maître de sagesse ; il est

un être. « Ce qui est général exprime un *Sollen*, puisque c'est quelque chose de pensé, quelque chose qui n'est pas — par la même raison que l'existence ne peut être démontrée » (p. 397). Elle ne peut être démontrée, car elle est indépendance. Or, toute démonstration établit des liens de dépendance (p. 383). Hegel revient à plusieurs reprises sur cette idée de l'être, et même de l'être-là, mais maintenant compris d'une façon nouvelle, sur laquelle avait insisté Jacobi. « Il assurait, dit-il, en parlant du Christ, que le royaume de Dieu était là, pour exprimer l'être d'une chose » (p. 397). Les paraboles sont des histoires tout à fait réelles, quelque chose d'historique, dit Hegel comme Lavater ; il ajoute : elles signifient un devenir de l'être sans d'ailleurs pouvoir jamais l'exprimer complètement. De là leur nombre, qui s'explique par leur impuissance (p. 401). L'être, cette catégorie qui plus tard lui semblera si pauvre, apparaît à Hegel comme infiniment plus riche que toutes les catégories (p. 382 sqq.) « Cette indépendance, le caractère-absolu de l'être, voilà ce à quoi on se heurte ; il doit être, mais précisément puisqu'il est, il faut qu'il ne soit pas pour nous ; l'indépendance de l'être doit consister en ceci qu'il est, que ce soit pour nous ou que ce ne soit pas pour nous. L'être doit être quelque chose d'absolument séparé de nous, et dans quoi son rapport avec nous ne réside pas d'une façon nécessaire[1] » (p. 383). Il y a du pensable qui n'est pas de l'existant. Ainsi, dans ce texte Hegel formule le fondement du herbartianisme et de la théorie des relations extérieures, telle que la concevront James et Russell. Non seulement il admet l'être comme l'idée supérieure, si on peut encore parler ici d'idées, mais cet être qui il y a un instant devait faire l'unité des choses fait leur diversité, sans que pour cela nous retombions dans le domaine des séparations conceptuelles.

Mais ne nous y trompons pas ; Hegel ajoute : « Ce qui est pensé en tant que séparé doit être réuni, et c'est alors seulement qu'il peut être objet de croyance ; la pensée *(Gedanke)* est une réunion et est objet de croyance ; mais il n'en est pas de même du simplement pensé *(Gedachte)*. » Ainsi l'indépendance de l'être n'a été affirmée que pour être à nouveau niée et le herbartianisme momentané se fond dans une sorte de pensée semblable

1. Cf. HÖLDERLIN, *Hyperion*, liv. IV, p. 145 : « Je serai, je ne demande pas ce que je serai. Être, vivre, c'est assez. » Cf. le fragment cité VIETOR, *Die Lyrik Holderlin's*, p. 252. « L'être dans le sens unique du mot. » Et sur l'idée du *Dasein*, du *Sein*, chez Schelling, KIRCHER, *Philosophie der Romantik*, p. 191. Les théoriciens du Génie, Hamann, Lavater, Mathias Claudius, Herder aimaient faire sentir l'importance qu'ils accordaient à l'être, par opposition à la pensée intellectuelle.

à celle de Schleiermacher. Hegel revient plus fortement que jamais à l'idée de l'unité de l'être. L'unité d'êtres étrangers l'un à l'autre est une simple unité pensée et par là insuffisante (p. 268). Ce qui est pensé est du séparé, est quelque chose d'opposé à ce qui le pense ; ce n'est pas de l'être. « Ce qui est séparé ne trouve son union que dans un être unique » (p. 383). Qu'est-ce que l'union, dit-il encore, sinon l'être ? « Union et être sont mots signifiant la même chose ; dans chaque proposition, la copule *est* marque l'union du sujet et du prédicat — un être un » (p. 383). Et reprenant l'idée néoplatonicienne qu'il intégrera à sa philosophie, Hegel nous dit que les différences entre les êtres proviennent des différentes sortes d'union, plus ou moins complètes. On voit déjà s'esquisser ici l'idée de synthèses de plus en plus denses, de plus en plus concrètes. Et on sent dans tous ces passages à la fois le besoin de réalité et le besoin de synthèse, qui unis au jeu antithétique de sa pensée, seront les inspirations de la philosophie hégélienne. L'être ne s'était séparé que pour se réunir. L'être ne peut être qu'objet de croyance comme la croyance de son côté, si l'on peut distinguer les deux choses, suppose l'être. Mais ceci n'est pas encore suffisant, nous devons dire que la croyance est de l'être réfléchi, n'est pas encore de l'être réel ; celui-ci n'est pas réfléchi : il ne vient pas jusqu'à la conscience. Il y a quelque chose dans l'être qui correspond à la croyance, mais aussi quelque chose qui la déborde.

La critique de l'argument ontologique chez un Jacobi avait produit un nouvel ontologisme, ne faisant plus dériver le réel des idées, ne le faisant plus dériver de rien, et l'affirmation du réel était le résultat d'un saut dans l'inconnu. La pensée de Jacobi avait retrouvé celle de Hamann. C'est en partant d'un réalisme absolu que Hegel ira à un idéalisme absolu ; ou plutôt partant, comme l'avait voulu Hamann, comme le voudront Friedrich Schlegel et Novalis, des deux pôles de l'idéalisme et du réalisme, il se trouve au même centre.

Ce n'est que plus tard que Hegel se délivrera de cette idée du *Dasein*, de ce culte de l'être que d'abord il avait partagé avec Schelling.

Ce réalisme, cet anticonceptualisme d'un Jacobi ou d'un Hamann a emprunté chez Hegel une terminologie analogue à celle de Schleiermacher[1]. D'ailleurs par opposition à Fichte, Schleiermacher et Schelling se proclameront réalistes. Et Jacobi est comme Herder un théoricien de la vie. Nous allons voir comment

1. On pourrait rapprocher certaines phrases de Sinclair de celles de Hegel.

d'une théorie de la vie, d'une théorie du sentiment où l'on perçoit les influences, courantes à cette époque, de Lavater, de Hemsterhuys et des théoriciens du Génie, Hegel arrive à sa théorie du *Begriff*. Pour approfondir l'idée d'être, c'est vers l'idée de vie qu'il faut nous tourner.

IV. — La vie

Ce qu'il s'agit de penser, de cette façon non-pensante, d'après ce que nous avons dit, c'est la pure vie (que Hegel nomme aussi la pure conscience de soi) qui n'est pas un devoir-être mais un être. Il faudra donc « éloigner de soi toutes les actions, tout ce que l'homme était ou sera » pour voir ce qu'il est. Ce n'est pas le caractère qu'il faut entendre par là ; tout en faisant abstraction des actions et de l'activité, le caractère exprime encore « la généralité des actions », tandis que la conscience de cette vie pure serait une conscience infiniment simple, mais non d'une simplicité négative, non d'une unité d'abstraction (p. 302). Il faudra opposer à lui-même le tout de l'homme (p. 379). Cette pure vie, cet être vers lequel on descendra alors, est la source de toute vie individualisée, de tous les désirs, de toutes les actions (p. 303), mais il faudra la penser d'une façon non intellectuelle et par conséquent indéterminée, de même que le Christ ne recommande pas telle vertu particulière, mais l'être indéterminé de la sainteté (p. 275), une subjectivité indéfinie (p. 264). Si on se pense toujours sous une forme déterminée comme faisant ceci ou cela, ou éprouvant tel plaisir ou telle douleur, ou agissant de telle ou telle façon, ce qui restera quand on aura fait abstraction de ces particularités, ce sera quelque chose qui leur sera absolument opposé, ce sera le général comme dominant le particulier, une unité vide, une simplicité négative, et nous rentrons dans la catégorie du maître et de l'esclave.

A cette forme vide, opposons le pur sentiment de la vie, le sentiment de l'unicité de la vie, qui est suivant une expression caractéristique du « réalisme sensualiste[1] » de ce jeune théologien influencé par le *Sturm und Drang* « la plus haute jouissance de la nature » ; opposons ce sentiment qui a en soi sa justification et son autorité ; il ne faut pas qu'il ait conscience de soi, il ne faut pas qu'il s'oppose à quelque chose d'autre. Mais son action sera toujours bienfaisante, en ce sens qu'il pourra permettre à

1. Nous empruntons l'expression à BAUMGARDT, *Franz von Baader und die Philosophische Romantik*, 1927 (p. 128).

l'homme de se tourner vers son origine et sa source, vers cet être plus haut que lui, vers son père.

On voit ici un procédé analogue à ceux de la *Phénoménologie*, par lesquels, de considérations abstraites, on va vers la compréhension des réalités concrètes de la vie religieuse. La conscience de soi échappe à la catégorie du maître et de l'esclave ; mais si on la soumet à la réflexion, elle se replace sous cette catégorie, ou bien dans l'hypothèse la plus favorable, ne se voit plus elle-même, mais voit son père. De là l'appel du Christ. Le Christ se réfère sans cesse au Père (p. 303 et note).

Ceci ne nous amène-t-il pas à sentir que l'être pur, c'est au fond de la pensée de Hegel, le Père, que la vie est le Fils et si nous revenons maintenant à l'amour, nous comprendrons, au moins dans un certain sens, sa théorie, en disant que cet amour est un certain échange entre l'être et la vie ?

V. — La destruction de la réflexion

C'est qu'en effet l'idée de vie ne peut nous satisfaire complètement à elle seule ; sans doute la vie est essentiellement synthèse, synthèse de l'infini et du fini, de l'indéterminé et du déterminé (cf. p. 310-334), elle est « esprit informé » (p. 338). Mais la vie elle-même n'est pas une unité absolue, car les êtres qui aiment se trouvent en liaison avec beaucoup de choses qui ont le caractère de ce qui est mort (p. 381, 347) (cf. Rosenkranz, p. 95, 96, 187, Haym, p. 85). « A chacun appartiennent beaucoup de choses, c'est-à-dire qu'il est en relation avec de l'opposé. » Chacun est par rapport à l'autre quelque chose de contingent ; une absolue extériorité de l'être les sépare.

Qu'est-ce qui est vivant et qu'est-ce qui est mort ? se demande Hegel. Et il répond : Ce qui est vivant, ce sont les sentiments, c'est cette unité de l'amour ; ce qui est mort, ce sont les présents que les amants se font et c'est aussi la distance qui les sépare. « Ce qui est moyen de jouissance n'est que propriété. » De sorte que l'on pourrait dire, pour emprunter les vocables stirnériens, que l'Unique est tout et que sa propriété n'est rien ; mais si ce que nous avons dit est vrai, si l'idée de vie contient du multiple tout au moins en puissance, comme le λόγος néo-platonicien, doit-on s'arrêter à elle ? La vie telle que nous sommes contraints de la concevoir est l'union et la séparation du fini et de l'infini, elle est un infini-fini, un illimité-limité, union mais aussi séparation des deux termes qui la composent ; elle contient en elle de l'opposition, de l'entendement, du mort (Rosenkranz, p. 95),

elle est une vie agencée et maniée d'une certaine façon, très digne d'admiration, mais qui n'en reste pas moins maniement et agencement[1]. C'est dire que la vie qui constitue la nature a le sentiment de cette contradiction, de cette opposition qui subsiste encore, opposition d'elle-même par rapport à la vie infinie ; mais par là même la vie pensante, reconnaissant, sentant le caractère partiel de cette vie de la nature, élève au-dessus de ce qui est mortel, passager, infiniment contradictoire et en lutte avec soi-même et avec l'infinité de la vie, le vivant lui-même, non plus objet de l'entendement, mais sujet du sentiment, le vivant libéré de ce qui est passager, le rapport sans cet élément de multiplicité abstraite, élément mort et qui se donne la mort à soi-même ; et nous avons alors non pas une unité et une relation pensée, mais la vie toute vivante, toute puissante, infinie, ce que nous nommons Dieu, et l'esprit cesse de penser, puisque son objet ne comporte en soi rien de réfléchi, rien de mort (p. 347). Tel est un des apports essentiels du *System Fragment* de 1800.

Cette élévation de l'homme à la vie infinie, à l'esprit, « loin au-dessus de la nature et de la vie qui apparaît en elle », c'est pour Hegel et pour Hölderlin la religion[2]. Et de nouveau retentit l'appel au Père. De la vie, de l'amour, nous montons jusqu'à la religion. Le rayon qui est venu frapper notre œil remonte pour s'absorber de nouveau dans le soleil. Nous sentons l'infini comme nous dépassant en tant du moins que nous sommes limités, et nous prions.

Cette totalité, redisons-le avec Hegel, ne peut pas être pensée sans que nous retombions dans les catégories de totalité et de particularité, sans qu'elle redevienne quelque chose pour quoi il y a du mort, et qui lui-même pour quelque chose d'autre que lui est mort.

Dirons-nous que ce tout de la vie a pour organes les différents individus[3] ? Sans doute pourrons-nous le dire — mais par là même, et au moment où nous nions la séparation, nous l'affirmons ; et même si je dis que la vie est liaison de l'opposition et du rapport, cette liaison peut être de nouveau isolée de telle façon qu'elle s'oppose à la non-liaison. Si chaque expression que j'emploie est ainsi un produit de la réflexion, chaque position peut et doit être suivie d'une exclusion, mouvement sans repos, semble-t-il, auquel cependant nous arriverons à mettre un terme

1. Cf. HÖLDERLIN, *Fragments philosophiques*, t. III, p. 286.
2. Cf. *Philosophie der Religion*, édit. Lasson, I, p. 172, 206.
3. Sur l'idée d'organes, cf. HÖLDERLIN, t. III, p. 286.

en disant que la multiplicité n'est plus qu'un aspect de l'unité et que la liaison de la synthèse et de l'antithèse n'est pas quelque chose de posé comme une loi, d'intellectuel et de réfléchi ; mais que son unique caractère pour la réflexion est d'être un être en dehors de la réflexion. Ainsi prennent leur sens plein les paroles de saint Paul sur l'unité de la vie. La vie comme l'être ne s'est séparée que pour se réunir ; la pensée de Hegel rencontre celle de Hölderlin. Et ici comme pour l'être, nous devons porter nos regards sans cesse plus haut.

Nous aurions été conduits à la même idée en envisageant les propositions relatives à la vie divine. Elles ne peuvent à proprement parler s'exprimer dans des jugements, et Hegel à propos du début de l'Évangile selon saint Jean fait observer : « Ces propositions n'ont que l'apparence de jugements ; car les prédicats ne sont pas des concepts, quelque chose de général, mais ils sont eux-mêmes à leur tour, de l'être, du vivant » (p. 306). A la différence de la proposition, « Jésus est le fils de l'homme », qui enferme des concepts, les propositions comme : « Le Verbe était en Dieu et Dieu était le Verbe » ou comme « Jésus est le fils de Dieu » n'en enferment aucun[1].

« Le rapport d'un fils à son père n'est pas une unité qui serait simplement pensée, un concept, une abstraction de ce qui est vivant. C'est un rapport vivant de vivants, une vie égale ; ce n'est pas opposition d'essences, ce sont modifications de la même vie. » Le Fils est le même que le Père ; il n'apparaît quelque chose de particulier qu'à une intelligence réfléchissante, et les disciples sont faits, par transsubstantiation, identiques avec le Fils. De même, dit Hegel, dire que l'on appartient à telle tribu arabe, qu'on est le Fils de cette tribu, c'est dire que l'on est toute cette tribu. L'interprétation mystique, l'interprétation hégélienne et l'interprétation sociologique peuvent se rencontrer ici[2].

Ce n'est que pour les objets, continue Hegel, que l'on peut dire que le tout est autre chose que les parties. L'unité divine est analogue à l'unité vitale : « Ce qui dans le royaume de ce qui est mort est contradiction ne l'est pas dans le royaume de la vie. Un arbre qui a trois branches fait avec elles toutes un seul arbre ; mais chaque fille de l'arbre, chaque branche (et aussi ses autres enfants, les feuilles et les fruits) est elle-même un arbre ; et il est aussi vrai de dire qu'il y a là un seul arbre que de dire qu'il y a là trois arbres » (p. 308 sqq.). Les natures sont confondues ou plutôt

1. Cf. sur l'infirmité du jugement, II, *Phänomenologie*, 49, 586, III, 91, u. 30, 341.
2. Cf. *Philosophie der Religion*, II, 245.

il n'y a pas de nature (cf. p. 304). Le Père et le Fils, le Fils et les Apôtres ne sont pas des substances séparées unies dans un concept général ; ils sont comme la vigne et les branches, une présence vivante de la divinité en eux. Nous retrouvons encore ici la pensée de l'évangéliste. Nous arrivons par la religion à sentir la vie comme unité du fini et de l'infini (p. 310, cf. p. 304).

Il s'agit donc d'entrer dans le domaine de la religion, dans le domaine de l'illimité. De même que l'amour est le complément et l'accomplissement de la moralité, la religion est le complément et l'accomplissement de l'amour (p. 302, 389) bien qu'en un sens elle soit identique à l'amour (p. 376). Sans doute il pourra y avoir des degrés différents dans cette action unifiante accomplie par la religion. Mais elle est essentiellement unité (p. 350). La philosophie est une pensée, et par conséquent oppose à quelque chose qui est non-pensée, la dualité du pensant et du pensé (telle qu'elle caractériserait le Νοῦς néo-platonicien) ; ce qu'elle peut faire, c'est de montrer dans tout ce qui est fini le caractère de finitude ; par la raison, elle demande que le fini soit complété, tâche infinie, mais au sens « mauvais » du mot (comme Hegel le dira plus tard), et elle doit poser hors de son domaine le véritable infini. La méditation sur la vie est encore une méditation sur quelque chose de fini (Rosenkranz, p. 96, et Nohl, p. 348).

La religion au contraire ne pose pas l'infini comme un être auquel on arrive par réflexion, comme quelque chose soit d'objectif, soit de subjectif, comme quelque chose qui limite ce qui est limité et dont par conséquent on aurait à son tour à chercher la limite. La religion, positive par nature, au sens où Schelling emploiera le mot, peut mettre un terme à ce jeu des forces qui constitue ce qu'il appellera philosophie négative. En un sens, d'ailleurs, et après les avoir opposées, nous pourrons dire que toute philosophie véritable est dès son principe religion.

Essayons de donner une idée de la vie religieuse, et prenons tout d'abord ses formes qui paraissent les plus saisissables.

L'acte de manger qu'un romantique comme Schlegel prend volontiers comme terme de comparaison est un acte mystique par lequel l'objet et le sujet se confondent : le Christ devenu objet redevient sujet, de même que la pensée devenue mot redevient pensée de celui qui lit (p. 299). Mais la lecture donne une idée qui n'est pas encore très exacte du processus, car il faudrait que le mot disparût comme chose par le fait même qu'on le verrait comme esprit (p. 299). La nourriture assimilée redevient être vivant, la vie rentre dans la vie. L'objet, produit de la sépa-

ration, retourne au sujet. Il y a vraiment ici une synthèse subjective.

Cependant on n'arrive pas de cette façon encore à ce que Hegel appellerait plus tard la notion religieuse elle-même. C'est qu'ici l'acte est attaché à quelque chose de visible, à quelque chose qui doit être détruit. C'est cela qui empêche l'action de devenir une action vraiment religieuse (cf. p. 297 et 300). Le pain doit être mangé ; le vin doit être bu ; « ils ne peuvent donc pas être quelque chose de divin ». « Il y a toujours deux choses, continue Hegel un peu plus loin, la croyance et la chose, la ferveur religieuse et le fait de voir ou de sentir. Pour la croyance c'est l'esprit qui est présent ; pour la vue ou l'odorat, c'est le pain et le vin ; il n'y a pas d'union ; l'entendement contredit la sensation ; la sensation contredit l'entendement. Il s'ensuit un regret, le sentiment de cette séparation, de cette contradiction, comme la tristesse devant le fait que le cadavre et la représentation des forces vivantes sont inconciliables. » La tristesse des disciples, aux yeux de Hegel, est une preuve du caractère non absolument religieux de l'action ; le sentiment de l'union ne peut ici durer tout au plus qu'un instant. Par la présence de cet élément objectif, réel, la conscience malheureuse s'insinue au sein de l'amour même (p. 297-298).

Il y a alors « un étonnement, fervent sans sérénité, ou accompagné d'une sérénité triste, car la ferveur, la tension partagée de la sensation et de l'entendement était partielle, incomplète ; quelque chose de divin avait été promis, mais la promesse même s'est dissoute au moment où elle était prononcée » (p. 300-301). Ici nous retrouvons l'idée d'une dialectique du sensible ; Dieu, le tout indivisé de la vie, de la pure vie, s'est présenté en même temps comme une individualité s'opposant à d'autres individualités ; il a pris forme, afin d'exprimer son emportement contre les formes et s'est ainsi soumis au destin, est devenu exposé aux blessures (p. 304). Le sensible est évanouissant par nature, et Dieu, s'il devient sensible, participe par là-même de cette nature. Nous découvrons déjà l'emploi hégélien de l'idée de la mort de Dieu, si importante pour Hegel à partir du *Glauben und Wissen* ; de même nous avons l'idée de l'*Andacht*. Et nous voyons l'idée que la notion doit s'incorporer et ne peut s'incorporer. La méditation sur l'Eucharistie et sur la conscience malheureuse devant l'Eucharistie devait se prolonger dans la méditation sur la conscience malheureuse devant l'incarnation. Un moment viendra, nous le savons, où Hegel concevra que cette apparition et cette destruction de l'objectivité sont nécessaires au *Begriff*, que la conscience

malheureuse en voyant cette séparation d'éléments unis, c'est-à-dire du sensible et de l'intelligible, aura la notion de leur union et sera la conscience heureuse.

Autrement dit s'il est au-dessus de la moralité et détruit la sphère de la moralité comme la moralité est au-dessus de la domination et la détruit, l'amour est pourtant une nature incomplète, et Hegel entend par là qu'il peut être heureux ou malheureux, et ce qu'il cherche, c'est l'amour heureux. L'amour heureux, ce serait l'amour pour lequel il n'y a plus d'objectivité, ou, si on veut, qui paraît assez vaste pour être lui-même l'objectif sans cesser d'être l'amour. Mais sans cesse la réflexion revient à l'assaut, réintroduit avec elle l'objectivité et ses limitations, détruit l'amour heureux (p. 302). Ainsi se vérifie les mots de la *Phénoménologie* : « La conscience de la vie est avant tout conscience du malheur de la vie. »

Et l'on voit un nouveau chemin non éloigné des précédents par lequel Hegel retrouve le problème de la conscience malheureuse ; elle est celle qui a conscience d'un au-delà, d'un objectif. Si on arrive à unir réflexion et amour (cf. 302), à faire comme il le dira plus tard, le plus immédiat avec le plus médiat, si l'on arrive à maintenir la réflexion dans l'amour sans qu'elle l'obsède de l'idée et de l'espoir de ces terres inexistantes qui s'étendraient au-delà, s'il n'y a plus séparation entre sujet et objet, mais seulement possibilité de séparation, on aura le sentiment religieux, la perfection de l'amour (p. 302). Mais Hegel ajoute que l'intuition elle-même est inadéquate, car ce qui perçoit limite, ne reçoit plus que du limité. D'une façon générale, toute conscience est forcément inadéquate, parce qu'elle enferme dans des bornes (p. 303). Il ne peut pas y avoir conscience de l'infini. Toute conscience est malheureuse. Le bonheur est dans l'inconscience[1]. De même la vraie charité est celle qui s'ignore absolument, car la réflexion étant généralité s'ajoute à l'action comme quelque chose d'étranger (p. 272, 273).

Il écrit : « Ce qu'il y a de plus particulier s'unit dans le contact affectif, dans le sentiment, jusqu'à l'inconscience, jusqu'à la destruction de toute séparation » (p. 381). La réflexion suppose quelque chose à quoi elle s'applique et qui est au-delà de la réflexion. Par l'idée des anges des enfants, par l'idée que nous devons redevenir comme les enfants, qui voient constamment le visage de Dieu, Jésus a voulu signifier cette réconciliation, cette

1. Cf. HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, p. 99 : « Cette vie n'est que dans le sentiment et n'est pas présente pour la connaissance. »

unité non développée ou plutôt ré-enveloppée, ce *Bewusstlos* qui est être et vie en Dieu (p. 315 et 400). La disparition de la conscience malheureuse est conçue par Hegel comme l'apparition de la conscience enfantine, de l'esprit enfant, et sur ce point il se rapproche et du mysticisme dionysiaque de Hölderlin et du mysticisme chrétien de Novalis ainsi d'ailleurs que du piétisme en certaines de ses formes, ainsi encore que de la pensée de Schiller : l'esprit des enfants se meut dans ce que l'entendement le plus aigu ne peut apercevoir. De même que de l'idée de *Bewusstlos* Hegel se sert de l'idée d'*Objektlosigkeit* ; et celle-ci signifie sans doute parfois l'idée fichtéenne d'une conscience qui demeure sujet, mais parfois aussi l'idée schellingienne d'une conscience qui étant conscience d'un néant de conscience et s'anéantissant dans ce que Hegel appellera la nuit du mystère divin, est par là même conscience d'une plus haute vie. On ne peut s'exprimer au sujet du *Geist* que dans l'inspiration *(Begeisterung)* (p. 305, cf. p. 398), dans cette inspiration indivisée dont parle Hölderlin (*Hyperion*, I, 40), et c'est la même idée que Hegel expose dès la poésie *A Eleusis*. « Je m'enfonce dans l'Incommensurable. Je suis dans Lui, suis tout, ne suis que Lui[1]. » Déjà un an auparavant, n'était-ce pas ce sentiment qu'il exprimait dans la *Vie de Jésus* si kantienne en apparence quand il parlait de ces « mondes meilleurs où l'esprit s'élance sans limites jusqu'à la source originelle de tout bien, et pénètre dans sa patrie, dans le royaume de l'infinité » (p. 126, cf. p. 296) ?

Ce que nous retrouvons dans ces pages de Hegel, c'est la tradition de la mystique d'Eckart et l'idée de la naissance éternelle de Dieu en nous. De Dieu nous ne pourrons rien dire, et Hegel recopie (p. 367) une pensée d'Eckart attribuée par Mosheim aux Bégards ou Frères du Libre Esprit : « Dieu n'est pas bon, ni meilleur, ni très bon ; et j'ai tort quand j'appelle Dieu bon de même que quand j'appelle le blanc noir[2]. »

On ne pourra dès lors affirmer de cette pure vie, de ce pur amour, aucune opposition. Il y a eu un moment où Hegel conçut une synthèse où les deux opposés sont supprimés (Nohl, p. 387), où le but qu'il s'assigna consistait à parvenir à l'unicité sentie par

1. Cf. HÖLDERLIN, *Hyperion*, I, p. 36. Voir aussi les remarques sur *Antigone*, p. 117. « L'inspiration infinie, se séparant d'une façon sainte, se saisit divinement, c'est-à-dire en oppositions dans la conscience qui suppriment la conscience. » Et Bettina VON ARMIM, *Die Günderode*, 242 sqq. : que l'esprit n'apparaisse que dans l'inspiration.

2. Le texte de MOSHEIM est conforme au manuscrit de SOEST, dont le P. Théry a donné une édition critique (*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1926, p. 259).

la suppression complète des opposés (p. 388). La pure vie sera, si on veut, l'identité schellingienne, « et toutes les expressions sur les rapports de l'objectif ou sur l'activité par suite d'une opération objective de celle-ci devront être évitées » (p. 304, 305)[1]. Les paroles ne peuvent exprimer adéquatement les pures intentions de Jésus, non plus que celles d'Hypérion ou d'Empédocle. Les jugements, les ordres les déforment. Aucun mot ne peut désigner la vie, l'esprit, car le langage est mouvement vers l'objectivité (Rosenkranz, p. 519). Le silence seul convient aux mystères, et la nuit sacrée (*ibid.*, p. 79). Il n'y a plus qu'un tout infini de la vie (Rosenkranz, p. 95). On est au-dessus du domaine où s'opposent objet et sujet (p. 304, 312, 316, 378). Un homme, dit Hegel, et ici la théorie de l'esprit chez Hegel apparaît dans son origine romantique et par delà le romantisme se rattache aux spéculations du Pseudo-Aéropagite et des néo-platoniciens, « un homme qui serait tout entier absorbé dans la contemplation du soleil ne serait plus que sentiment de la lumière » (cf. p. 400. Un homme qui verrait toujours la lumière ne serait que le sentiment de la lumière, le sentiment comme essence). C'est la phrase de Condillac mais transposée de telle façon qu'elle signifie la pensée de Novalis et de Schelling qui voyait dans la lumière une des plus hautes formes de l'esprit, ou de Hölderlin pour qui elle unit la terre au ciel, ou de Plotin, de façon aussi qu'elle signifie le Christ, lumière individualisée (p. 314). Et cette signification ne l'éloigne pas d'ailleurs de la pensée de Novalis. « Le sens se perd dans la vision » écrivait Hegel dans son poème : *A Eleusis*.

Mais une expression nous mène dans des régions plus lointaines encore. Les apôtres, dit Hegel, ont eu le mérite de ne pas laisser leur imagination se jouer parmi les antithèses que forge artificiellement « l'entendement européen » (p. 341)[2].

1. Voir également les expressions du *Premier système*, cf. ROSENKRANZ, p. 133.

2. Dilthey note l'influence de Herder et de Lavater. En 1802, Fr. SCHLEGEL écrira : « Je ne parle qu'à ceux qui regardent déjà vers l'Orient. » Dès 1798, Baader demandait que l'on « s'oriente » vers l'Orient.

Dans l'écrit sur la « Différence » (cf. aussi *Glauben*, p. 156, 157), HEGEL placera l'Absolu comme Schelling au-dessous de la conscience, dans un abîme *(Abgrund)* semblable à celui de Boehme où toute conscience s'évanouit dans la nuit de la totalité.

La multiplicité de l'être réside entre deux nuits, elle repose sur le néant et finit dans le néant, du moins ce qui est néant pour l'entendement ; il y a toujours quelque chose de non-posé et de non-défini sur quoi reposent les définitions et les positions de l'entendement (p. 179).

On retrouve alors l'idée que HEGEL exposait à la fin du *Systemfragment* ; il y a une chose qui est au-dessus de la philosophie. Et de même dans *Glauben und Wissen*, il parlait d'un feu, le feu de la croyance, dans lequel brûlent tous les caractères particuliers du fini, feu qui détruit la conscience même de cette destruction (p. 103).

Être, vie, amour, telle est cette trinité, cette unité. Mais l'amour se consume en une flamme inconsciente. La tâche de Hegel sera de faire de ce pur être-là, de cette vie et de cet amour une conscience d'un niveau supérieur et qui ne sera plus malheureuse. Il a vu que l'amour, sous peine d'être conscience malheureuse nous fait revenir finalement au sentiment pur et par là à l'être pur. Par trois fois, en partant des idées, d'ailleurs toutes proches, l'être, de vie, d'amour, il est arrivé à la négation des idées. Nous sommes en présence d'un irrationalisme profond. Mais Hegel sent qu'il faut donc qu'il recommence, ou du moins qu'il interprète autrement sa recherche de Dieu, en sorte que l'être ne s'évanouisse pas dans une sorte de non-être, que la vie ne tende pas sans cesse à se diviser de telle façon qu'elle ne puisse plus être réunie, que l'amour ne puisse plus être malheureux.

Haym a admirablement montré comment mysticisme et classicisme doivent s'unir pour Hegel dans une philosophie hellénique de la totalité. Cette idée de totalité, elle est au centre aussi bien du romantisme que du classicisme ; l'art de Hegel sera de la voir en effet sous ce double aspect et par là de faire apercevoir la coïncidence du romantique et du classique, par l'idée d'un jeu de l'amour et d'une nécessité qui est liberté.

D'une façon plus précise, Haym[1] (et les vues de Baillie ainsi que les analyses de Kroner ne font sur ce point que confirmer les remarques de Haym) a montré comment Hegel a devant lui l'idée d'une totalité semblable à celle que concevait Aristote, à la façon d'une divinité bienheureuse, et comment en même temps il sait que la réflexion exige la présence de la finitude, de la division, de l'opposition et que ce qui vu d'un côté, est amour, est, de l'autre côté « douleur, travail et patience du négatif » ou comme il le dit vers 1799 « l'énergie de la souffrance et de l'opposition » (Rosenkranz, p. 141). De même, il faut pour satisfaire sa vision religieuse de l'univers, qu'il se sente élevé au-dessus de toute séparation ; et que pour satisfaire son besoin de réflexion, la séparation ne soit pas supprimée. Ce qu'il voudra réaliser, c'est une religion pénétrée de réflexion, une réflexion baignée de religion.

cette conscience essentielle d'après la *Differenz* pour que la réflexion philosophique soit portée à son plus haut degré (p. 187) mais qui à son tour doit disparaître (p. 188).

« La spéculation exige dans sa plus haute synthèse du conscient et de l'inconscient, jusqu'à la destruction de cette conscience même, et la raison laisse couler à fond sa réflexion de l'identité absolue et sa science et soi-même dans son propre abîme. Et dans cette nuit de la simple réflexion et de l'entendement raisonneur, nuit qui est le midi de la vie, ils peuvent tous deux se rencontrer » (p. 188).

1. HAYM, p. 97, 164.

DEUXIÈME PARTIE

I. — Le destin

Hegel, parvenu au point extrême de l'irrationalisme romantique, s'est dit que cet irrationalisme, si profond qu'il apparaisse, reste superficiel dans une certaine mesure. L'être, la vie, l'amour, ne doivent pas s'achever dans l'irréflexion, mais se compléter par la réflexion. L'amour n'est pas suffisant, car « l'amour est sensation, et la réflexion n'est pas unie à lui » (p. 394). Phrase essentielle, qui montre Hegel réintégrant dans sa pensée la conscience qu'il avait tendu à chasser. Et l'on trouve chez Hölderlin le même mouvement quand il cherche quelque chose qui ne soit « ni simple conscience, simple réflexion, ni simple effort, accompagné d'une perte de l'harmonie, ni simple harmonie, accompagnée de la perte de la conscience et de l'unité, comme l'intuition intellectuelle », mais qui soit en même temps réflexion et harmonie (t. III, p. 301). D'autre part, Hegel dira : « Il ne faut pas détruire l'objet, mais le concilier » (p. 394), formule qu'on pourrait croire inspirée de Schelling[1], mais qui, en tout cas, nous montre Hegel en possession d'un des éléments les plus importants de sa conception. Il remet à leur place la réflexion et l'objet, nécessaires à ce qu'il appellera l'universel concret. Réintroduction de la réflexion, synthèse de la réflexion et de l'intuition absolue, telle est la tâche que se propose pour le moment Hegel[2].

Pour prendre les expressions de la lettre qu'il écrira à Schelling en 1800 (Werke, t. XX, p. 27), il s'agissait de transformer l'idéal de sa jeunesse « en une forme de la réflexion, en un système ». Dorénavant, il faut que la réflexion s'attarde sur le sentiment (Nohl, p. 349), mais sans rester distincte de lui. De même il reprochera à Bœhme de ne pas avoir fait de ses intuitions une science (Rosenkranz, p. 548). Or, des idées même de vie et d'amour, par l'intermédiaire des idées de Destin et d'accord du différent va naître la théorie de la notion.

Pour préciser l'idée qu'il se fait du concept, Hegel opère sur un exemple. Méditons à nouveau sur l'action dans le domaine moral qui comporte essentiellement des « ou bien, ou bien »,

1. Il est curieux de la rapprocher de la pensée de Gœthe.

2. Il convient d'ajouter que, peut-être sous l'influence de Hegel, Schelling tendra plus tard à réintroduire aussi la réflexion, le jour, dans l'intuition et la nuit du mystère divin. *Cf.* KRONER, t. II, p. 189. *Cf.* aussi NOVALIS, *Heinrich von Ofterdingen*. L'enthousiasme sans l'entendement est inutile et dangereux.

comme le dira Kierkegaard après Hegel, où deux opposés, la loi générale et la nature particulière, sont posés l'un en face de l'autre, et unis seulement en pensée, où un des deux opposés est exclu, où quand l'un est posé l'autre n'apparaît plus comme ayant été possible (p. 277). Comment ici surmonter la loi, maintenant qu'elle n'est plus seulement forme, mais aussi contenu et contenu qui est châtiment ? C'est alors que Hegel a recours à l'idée de conciliation du Destin. De même que le *Begriff*, au sens supérieur du mot, sera vraiment réconciliation, la réconciliation sera *Begriff*. C'est ici surtout que devaient servir à Hegel ses conversations avec Hölderlin et sa méditation sur la tragédie grecque et sur le mystère chrétien[1].

Avec la notion de Destin, nous entrons dans une sphère supérieure à celle de la punition. C'est une erreur de considérer celle-ci comme quelque chose de définitif et d'absolu, car le Destin est une force personnelle, où général et particulier sont unis.

Parce que nous sommes entrés, grâce à l'idée de la liberté, du négatif et du crime, grâce surtout à l'idée du Destin, bien qu'il se présente d'abord comme la façon dont on combat ou dont on supporte une force supérieure (p. 243) et comme une force infinie opposée aux individus (p. 256), dans le domaine de la vie, la réconciliation peu à peu est devenue possible. Le Destin n'est pas quelque chose d'étranger comme la loi et la punition, dont l'idée semblait dominer la théologie de Tübingen ; la punition ne peut défaire ce qui a été fait et laisse l'acte irréconcilié, mais le Destin est l'être même, l'ensemble de l'être (p. 280, 281, 283). Il est finalement la conscience que l'être a de lui-même, de lui-même comme de quelque chose d'hostile et pourtant qui peut être concilié. Sous une première forme, il s'oppose à l'individu, comme la ruse de l'univers qui tend à le contrecarrer ; sous sa seconde forme, il est l'unité de l'individu et de l'univers.

Il n'y a pas ici d'un côté un possible et de l'autre un réel ; le possible est devenu impossible, puisqu'il n'a pas été réalisé ; Il n'y a que du réel (p. 392). Il n'y a pas d'un côté un devoir-être et de l'autre l'application de ce devoir-être comme dans la loi. Bien plus, il y a retour de l'action à elle-même, séparation qui se réconcilie avec soi-même (p. 392). En portant atteinte à la vie d'autrui, c'est à sa propre vie que le criminel a porté alors

1. Déjà dans la *Vie de Jésus*, l'idée d'un destin du Christ (ex. p. 128) revient à plusieurs reprises. Or, c'est l'idée de destin qui rend la religion grecque si belle et si humaine (p. 355). De là l'idée de pénétrer le christianisme de cette idée.

atteinte, « car la vie n'est pas séparée de la vie, puisqu'elle est dans l'unique divinité » (p. 280 ; cf. p. 392).

Finalement, on ne sentira plus rien qui soit hostile ; on sentira l'hostilité comme quelque chose de vivant, et par là quelque chose à quoi on aspire à s'unir, à quoi on s'unit.

Dans le domaine de la vie où tout est réconcilié, l'action parvient par une réaction spontanée à se détruire elle-même, comme s'est détruite l'opposition du général et du particulier. Nous sommes au-dessus du domaine de la loi où ce qui a été fait ne peut être défait, où le crime peut être seulement puni, mais non pas concilié sauf par une grâce transcendante et une prière malhonnête. L'esprit pardonne à l'homme le plus corrompu. L'amour est élevé bien au-dessus de la dure sphère des droits. « Ce qui vit est indestructible » disait Hölderlin, « ce qui vit reste un, et aucun coup, si dur soit-il, ne peut le blesser ». Cette connaissance de l'unité de la vie est une jouissance. Le crime est suppression négative, dira Hegel ; mais la suppression du crime par le pardon est quelque chose de positif, une *Aufhebung* positive (*Syst. de la moralité*, édit. Mollat, p. 10, 11). Et même alors qu'il voit, tel un disciple de Boehme, la colère divine, le criminel, du moment qu'il la voit, peut en quelque sorte s'unir à elle. Il voit que c'est lui-même qu'il a blessé ; et cette vision est le principe de sa guérissure ; la conscience malheureuse est le principe de sa propre rédemption. Et la vie se guérit d'elle-même. L'opposition, la douleur dans l'opposition, n'apparaît plus que comme la possibilité d'une réunion (p. 282). Autrement dit, une vision du genre de celle de Boehme, où la punition est vue non d'un point de vue abstrait, mais comme la colère de Dieu, est la condition d'une réunion. « L'acte du criminel n'est plus alors un fragment ; l'action qui vient de la vie, de la totalité, est aussi une manifestation de la totalité » (p. 283, 286). Il n'y a plus, en effet, d'un côté une généralité qui est la règle, et de l'autre le particulier ; cette séparation était signe d'une sorte de manque, de trou dans l'être ; il y a une totalité et une division, qui suppose et qui appelle à nouveau cette totalité. Précisément parce que nous avons quitté le domaine des abstractions, la réunion est possible. Le criminel n'est pas le crime personnifié, mais un individu ; et le monde est un individu aussi, une grande force vivante à laquelle le criminel ne s'est opposé un moment que pour s'unir ensuite à elle. Il y a un retour à la totalité primitive (p. 288).

Quand le sujet et l'objet, le général et le particulier échangent leurs natures, leurs fonctions, le problème du Destin est résolu, disait Hölderlin (t. III, p. 333). Le sacrifice réunit l'individuel et

l'universel ; et nous rencontrons à nouveau le thème de la mort d'un Dieu.

Le Destin, tel que l'ont conçu Schiller et surtout Hölderlin, en même temps qu'il illustre l'idée de la notion, illustre l'idée de l'abolition, au sein de la notion, du sentiment du malheur de la conscience. La réconciliation dans le Destin, l'alliance avec les Parques comme disait Schiller, est réponse à la fois aux deux problèmes de la construction de la notion et de la destruction du malheur[1]. Elle est une *Aufhebung* (cf. p. 256), une sublimation et une suppression du Destin.

On voit que les idées de Destin, de totalité et d'amour sont intimement unies ; pour employer le langage de Boehme, qui est aussi celui de Dante, cette colère de Dieu n'est qu'un autre aspect de l'amour de Dieu. « Ce sentiment de la vie qui se retrouve est l'amour. » C'est « l'esprit de la beauté », et « c'est en lui que se réconcilie le Destin. La rémission des péchés est le Destin réconcilié par l'amour ». « La vie a dans l'amour retrouvé la vie » (p. 283, 289). Le génie de la réconciliation est une modification de l'amour (p. 269). Et c'est là vraiment ce que signifie le sentiment du Christ, qui porte la totalité de la vie humaine (cf. p. 283, 289). La devise n'est plus seulement *amor fati*, mais *amor fatum* ; l'amour est Destin, et le Destin est amour.

Dépassant le domaine régi par les catégories, Hegel peut alors parler de la plus grande innocence qui « n'est pas incompatible avec le plus grand péché ». De même, le fait d'être supérieur à tout destin « n'est pas incompatible avec le Destin poussé à son plus haut point et jusqu'au plus grand malheur ». Élevé au-dessus de tout destin, l'homme peut éprouver le destin le plus amer, et c'est encore ce dont témoigne le Christ (p. 283, 286). Ses pures intentions sont transformées par le Destin en causes de malheur ; car le monde n'est pas fait pour les recevoir. Il inflige à la vie une blessure nécessaire ; il en souffre. Mais son Destin consiste précisément à dépasser, comme l'Empédocle de Hölderlin, ce premier Destin. Si la vie lui a été infidèle, il n'a pas été infidèle à la vie. Et pourtant il l'a blessée, et s'est ainsi soumis au Destin en descendant dans le domaine contradictoire de la lutte pour le

1. Sur la punition, voir *Naturrecht*, p. 371. Sur le destin, cf. *Phänomenologie*, p. 545-561. Sur la place du Destin dans les conceptions de Hölderlin, voir projets d'HYPERION : « Enthousiasme du fils du Destin » (p. 113). Sur l'idée de punition chez HÖLDERLIN, voir les fragments philosophiques dans l'édition historico-critique, t. III. Dans le *Grund zum Empedokles*, HÖLDERLIN fait voir comment la plus grande réconciliation se réalise dans la plus grande hostilité, comment l'individualité est ici le produit du plus grand combat (t. III, p. 322). Cf. HEGEL, *Philosophie der Religion*, t. II, p. 114.

droit. Mais il y a ainsi un art plus grand que l'art qui consiste à s'opposer à soi-même le Destin, à se le concilier, et par là même à s'élever au-dessus de lui. Au-dessus de la Némésis qui partage, il y a de plus grands dieux, une Némésis plus haute qui, paradoxalement, unit. Le monde grec, tel qu'il est senti par un Eschyle ou un Sophocle, offre une première fois l'exemple du passage de la conscience malheureuse à la conscience heureuse. Le christianisme nous révélera une seconde fois ce passage, et opéré à un endroit où le fleuve était plus près de revenir à sa source.

Nous atteignons le domaine du renoncement. C'est ici que réside la belle âme, non pas l'âme gœthéenne, mais la conscience heureuse de l'âme chrétienne, de l'âme du Christ[1]. « Elle prend sur elle le Destin malheureux et les douleurs qui en résultent. » « La vérité de ces deux opposés, du courage et de la passivité, s'unit dans la beauté de l'âme, de telle façon que l'élément de vie soit conservé sans l'élément d'opposition ; que, d'autre part, soit conservé l'élément de perte du droit sans l'élément de douleur[2] ». Elle se retire doucement en soi, et s'individualise sans cesse en diminuant sa propriété et ses droits, mais en augmentant par là même son être. Magnificence dans l'humilité ; possession dans le renoncement ; victoire dans la fuite ; et réconciliation par un pardon qui ne sent plus rien à pardonner. C'est cette belle âme dont l'attribut négatif est la liberté qui ne reçoit en elle aucune impression pénible (p. 284, 285, 286, 290, 292). Toujours l'effort de Hegel est de lier la plus profonde pensée hellénique à la plus profonde pensée chrétienne. En même temps la notion comme « vérité d'opposés » prend corps et vie. L'idée de conciliation du Destin est une des premières formes sous lesquelles la notion s'est présentée à l'esprit de Hegel. Si le Destin est l'objectivation du subjectif, la conciliation du Destin est le retour à une subjectivité plus profonde. La seconde forme du Destin est le renversement et la négation de la première. Œdipe, dans le bourg de Colone, et le Christ, au jardin des Oliviers, prennent conscience de leur unité profonde avec le Destin.

II. — L'union de la réflexion et de l'amour

Cette belle âme est encore une âme qui se divise ; du moins Hegel est arrivé de la sorte à une « unification des contrastes »

1. Cf. SCHMIDT-JAPING, p. 63.
2. La conception de la belle âme est différente dans la *Phénoménologie*, où elle n'est plus que passivité, où elle se courbe d'avance devant le Destin.

dans le *Begriff* (p. 283). L'idée de la conciliation du Destin est le symbole de l'union réfléchie de l'esprit et de son objet. L'esprit en tant qu'union et en tant que réflexion s'unit à l'objet. Hegel aperçoit donc bien un autre « concept » que celui contre lequel jusqu'ici il combattait. Il est à la recherche d'une union vivante et non plus pensée, qui ne pourra s'ordonner, ni même se formuler par des mots (p. 296) : « Elle n'est pas quelque chose de général opposé à du particulier ; Elle n'est pas une unité de concept, mais union de l'esprit, divinité ». Par l'idée de Destin, nous saisissons la vie, l'être pur que tout à l'heure nous nous efforcions en vain de saisir ; mais maintenant l'idée de raison n'est plus quelque chose qui soit en dehors de lui.

Rosenkranz a noté les analogies que dès 1799 Hegel, suivant en ceci les romantiques et Fichte, trouvait entre l amour et la raison (Rosenkranz, p. 46). L'un comme l'autre est une dialectique, passage d'un moment dans un autre. Ce qu'il y a de caractéristique dans l'amour, c'est cet accord du divers, cette identité des différences (p. 268). C'est pour cela que la vie apparaît comme amour. Le concept véritable est, lui aussi, identité des différences. Cette unité, cette totalité vers laquelle s'efforçait l'idée kantienne, Hegel la trouve, avec les romantiques, dans l'amour.

Le concept et l'amour ne consistent-ils pas tous deux à sortir de soi et à se retrouver dans les autres, suivant les expressions que Hegel employait dès le début de ses recherches philosophiques (p. 18, cf. p. 322) ? De la philosophie hégélienne de l'amour à la philosophie hégélienne de la notion, le chemin n'est pas si long qu'on pourrait le croire d'abord. Dans l'amour comme dans la notion, on peut dire que « ce qui est séparé existe encore, mais non plus comme séparé » (p. 379). « La véritable union, le véritable amour, dit-il dans la même page, supprime toutes les oppositions ; il n'est pas l'entendement ; les rapports de l'entendement laissent toujours le multiple comme multiple et son unité même est opposition ; il n'est pas la raison ; la raison se borne à opposer sa détermination à ce qui est indéterminé ; il n'est rien qui limite, rien qui soit limité et fini ; il est sentiment, mais non pas un sentiment isolé, car la vie se précipite hors du sentiment quand il est isolé, parce qu'il est une vie partielle et non pas toute la vie, pour se délivrer en se disséminant dans la multiplicité des sentiments et pour se retrouver dans le tout de la multiplicité. Dans cet amour, le tout n'est pas contenu comme dans la somme de plusieurs choses particulières, séparées. » Par conséquent, l'amour est avant tout l'unité de sentiment, l'absence de sépa-

ration et ce qu'on pourra regarder comme étant pour Hegel le bonheur de la conscience. « Dans l'amour, dit-il encore, toutes les tâches sont accomplies, aussi bien celles que pose la partialité de la réflexion, partialité qui se détruit elle-même, que l'infinie opposition de l'un sans conscience, de l'un non développé » (p. 379). Enfin, « dans l'amour, la vie se découvre elle-même comme redoublement d'elle-même et unité d'elle-même » *(ibid.)*, et l'idée de redoublement, caractéristique de la notion, se trouve donc caractériser l'amour.

Nous possédons une plénitude de vie incomparablement plus riche que la froide loi de la raison. Qu'est devant le Génie de la « réconciliabilité », autrement dit d'une modification de l'amour, la pauvreté d'une loi (p. 268, 269) ?

Dira-t-on que cette idée même de réconciliation nous fait perdre quelque chose en généralité parce qu'elle n'est plus conçue sous forme de loi ? Dira-t-on avec Kant que l'amour ne peut être commandé ? Mais cette perte est un gain, l'acquisition d'une multitude de relations vivantes, relations qui n'existent peut-être qu'entre des individus en petit nombre, mais qui n'en sont pas moins extrêmement nombreuses (p. 269). Ce qui est exclu par la perte de cette généralité, ce n'est rien de réel, mais seulement du possible, du pensé.

Cet amour en lui-même est quelque chose d'immortel, précisément parce qu'il est unité, ou plutôt il n'est unité que parce qu'il est éternité. « Ce qui est immortel a délaissé le caractère de séparabilité. » Seul le temps sépare. « Puisque l'amour est un sentiment du vivant, les êtres qui s'aiment ne peuvent se distinguer l'un de l'autre qu'en tant qu'ils sont mortels, qu'en tant qu'ils pensent la possibilité de séparation. » Et encore : « Affirmer des amants l'indépendance, affirmer à leur sujet un principe de vie propre, c'est affirmer qu'ils peuvent mourir. » La diversité est uniquement possibilité (et pure possibilité) de mort. N'y a-t-il pas pourtant, en fait, de la mortalité (p. 379-380) ? Oui, sans doute, mais l'amour s'efforce de dépasser cette séparation et d'unir à soi ce qui est mortalité, de le rendre immortel. Comme Hegel le dira en un langage proche de celui d'Eckart, nous atteignons ici un germe de l'immortalité. Et c'est cela même, cet enrichissement, cette perpétuation par le don mutuel de soi qui est l'amour et la vie et Dieu.

Non seulement la mortalité existe, mais aussi ce que Hegel appelle la pudeur, c'est-à-dire l'embarras, même l'obstacle constitué par l'élément matériel. « L'amour s'indigne au sujet de ce qui est séparé. Cette colère de l'amour, c'est la pudeur. » Et cette

pudeur devient, en effet, colère, quand elle se trouve en présence d'un non-amour. La pudeur est un phénomène de rétraction devant ce quelque chose d'hostile qui est le corps, qui est l'individualité, qui ne semble s'ajouter à nous que pour nous diminuer[1]. Mais cette crainte elle-même est enfin absorbée par l'amour, l'amour qui ne craint pas sa propre crainte (p. 380).

Il n'y a pas d'autre divinité que l'amour, dit Hegel en termes johanniques et pauliniens (cf. Dilthey, p. 81). L'entendement était séparation, l'amour est totalisation, totalité (*Ergänzung*, *Ganzheit*, Πλήρωμα, p. 276, 274 ; cf. 395), unité de l'intention et de l'action, de l'intérieur et de l'extérieur, plénitude de vie. « Aimer Dieu, c'est se perdre à l'infini, sans limite, dans l'infinité de la vie ; dans le sentiment de l'harmonie, nulle généralité ; car dans l'harmonie, le particulier n'est pas en état de lutte, mais en état d'accord » (p. 296). Cet accomplissement, cette plénitude de la loi, sera en même temps son *Aufhebung*, sublimation et suppression (p. 266 et 295)[2].

Hegel revient à plusieurs reprises sur cette absence de la généralité, de la fausse généralité, dans l'amour. Cet amour n'est pas l'amour des hommes en général, un humanitarisme abstrait, car on reviendrait alors au domaine du concept, du pensé ; rien de plus fade et de plus pauvre qu'un tel amour. Quelque chose qui est pensé ne peut être quelque chose d'aimé (p. 295, 323).

Et de même qu'il n'y a plus dès lors de généralité, qu'on aime le prochain, le plus prochain, et non pas l'homme abstrait, comme soi-même, en ce sens qu'on sait que le prochain est soi-même, il n'y a plus d'objectif. Par l'amour, la force de l'objectif est brisée ; par lui, tout le domaine de l'objectif est bouleversé ; pour lui, il n'est pas de limites ; « ce qu'il n'a pas uni n'est pas pour lui quelque chose d'objectif, mais quelque chose qu'il a laissé de côté ou qu'il n'a pas développé, quelque chose qui ne s'oppose pas à lui » (p. 296). On dépasse l'opposition du subjectif et de l'objectif, du même mouvement par lequel on a dépassé celle du particulier et du général. L'amour est symbolisé dans la Cène, qui est essentiellement « union sentie ». Les choses hétérogènes sont liées de la façon la plus profonde. Les objets ici qui paraissent d'abord objectifs, sont, en réalité, mystiques comme l'action qui les manie (p. 298). Le pain et le vin ne sont plus pour l'entendement, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus des

1. Cf. HEMSTERHUYS, *Aristée ou de la divinité*, p. 63-64 (édit. des *Œuvres complètes*, Paris, 1809).

2. Les idées de Πλήρωμα et de *Aufhebung* semblent avoir été liées dans l'esprit de Hegel.

objets, de la matière, des choses séparées (p. 299). J'associe ce qui est étranger, dit de même l'Empédocle de Hölderlin (p. 54). Les comparaisons même et les paraboles ne peuvent donner une idée de la profondeur de cette union. Bien plus, ici, il n'y a plus d'étranger. Le vie dans le Christ unit dans une notion unique une multitude d'individus ; Jésus est dans tous (p. 299).

Il était naturel que Hegel reprît alors ses spéculations de théologien et donnât des mystères de la religion une interprétation comme se plaisaient à le faire ses contemporains, et comme il tentera toujours lui-même de le faire ; mais il respectera le caractère de ces mystères ; pour lui, l'esprit doit les laisser mystérieux.

Si nous prenons les traditions pratiques elles-mêmes, nous leur verrons un sens qui s'accorde bien avec la pensée, avec la pensée de la non-pensée, à laquelle Hegel est arrivé : le baptême est précisément fait pour donner une telle notion au-dessus des notions (p. 319) — d'une façon sans doute extérieure ; celui qui est plongé dans l'eau n'est plus que de l'eau sentie, de même que nous disions tout à l'heure que l'homme qui voit est un avec la lumière. Le subjectif et l'objectif sont unis (sans être encore par le baptême complètement fondus l'un dans l'autre). L'eau du Jourdain, comme celle des torrents de la Suisse que contemplait Hegel, comme celle de tous ces fleuves dont le bruit se fait entendre dans la poésie de Hölderlin, apporte dans son cours l'écho de la parole héraclitéenne, affirmant l'harmonie des différents et la continuité parfaite.

« Nous ne voyons que nous dans l'objet de l'amour, dit Hegel dans un autre passage, et pourtant il n'est pas nous, miracle que nous ne pouvons saisir » (p. 377). Au centre de l'intuition hégélienne, nous trouverons l'idée d'une extase qui est en même temps une procession ; le moment où les deux coïncident, c'est le moment où l'âme de l'individu s'identifie au Christ, où le Christ, Dieu concentré, comme disait Lavater, Dieu divisé comme disait Lessing, mais Dieu lui-même, s'identifie à l'âme de l'individu, sur la Croix.

III. — L'identification des différences

Hegel peut, dès lors, approfondir les réflexions du *System-Fragment* de 1800. L'élément d'opposition et le besoin d'union qu'il avait découverts dans toutes les formes de la religion chrétienne ne pouvaient-ils se rattacher à une conception générale de la nature et de la vie ? Il y a quelque chose qui est séparation

du même et identification des différents. Cette identité des différents, c'est la raison, ainsi que l'avait vu Héraclite. Ce qui est un est multiple, et en rapport avec ce qui est exclu de lui. Et quant au multiple, à son tour, il peut être considéré comme étant en soi multiple infiniment, mais par conséquent aussi comme en rapport avec lui-même (on retrouve ici les termes des discussions du *Parménide*) et comme lié avec ce qui est exclu de lui. « Le concept d'individualité suppose l'opposition par rapport à une multiplicité infinie et en même temps la liaison de cette même multiplicité avec soi. » Un homme n'est une vie individualisée que par son opposition et par son union avec les autres éléments, avec toute l'infinité de la vie individuelle en dehors de lui. « Il est seulement en tant que le tout de la vie est divisé — lui une partie et tout le reste une autre partie ; il est seulement en tant qu'il n'est aucune partie et que rien n'est séparé de lui. » Nous sommes devant une vie infinie d'une multiplicité infinie, infiniment divisée en unions et en séparations infinies, et cette totalité divisée et unie est la nature. Nous arrivons ainsi à l'idée d'une vie non-divisée dont tous les individus sont pour ainsi dire l'exposition, l'expression relativement figée, dont en un sens ils sont, et dont dans un autre sens, ils ne sont pas une partie. C'est dans l'idée de vie que la réflexion réunit les concepts de rapport et de séparation, d'individualité subsistant par soi, et de généralité, en un mot de limité et d'illimité[1]. La réflexion entrant dans le domaine de la vie, y a apporté ses concepts, et de cette union de la réflexion et de la vie est née la nature.

1. Il convient de rapprocher ces idées de celles qui sont développées par HÖLDERLIN, t. III, p. 288 ; par là même qu'il y a opposition formelle, il y a liaison formelle ; par là même qu'il y a opposition matérielle, il y a liaison matérielle. Ce qui oppose les deux éléments harmoniquement liés quand on les pense comme séparés, les unit quand on les pense comme unis, « et le même acte de l'esprit qui, rapporté à la signification, n'avait comme conséquence qu'une lutte complète, est un élément unissant tout autant qu'auparavant il était un élément opposant ». Il parle (p. 289) d'une opposition matérielle qui est opposée à elle-même. Il y a une intériorité et une séparation simultanées, p. 291 : il y a une unité infinie qui est « point de séparation de l'uni en tant qu'uni, puis liaison de l'uni en tant qu'opposé, puis les deux en même temps, de telle façon qu'en elle on ne puisse dire que l'harmoniquement opposé soit opposé comme uni, ni uni comme opposé, mais les deux en un, senti inséparablement comme opposé uni, et comme uni ; elle n'est donc pas seulement opposition de l'uni, et elle n'est pas seulement union de l'opposé ; l'opposé et l'uni sont en elle inséparables ». De même, p. 311, il parlera de l'union de l'amour et du contraste. D'ailleurs, dans Schelling on trouve l'idée de la nécessité de l'Autre pour l'Un, et l'Un est pour lui le lien entre lui-même et l'Autre. On y voit aussi l'idée de l'identique qui se divise d'avec lui-même, d'une dualité dans l'unité. De même, Schlegel, quand il définissait la philosophie comme une chimie logique, science des sciences en tant qu'elles se mêlent les unes aux autres et se séparent les unes des autres. C'était là une idée générale de la philosophie des romantiques. « Chacun cherchait, dit Kircher, une expression pour cet ensemble de ce qui est séparé, cette dualité de l'unité » (*Philosophie der Romantik*, p. 263 ; cf. p. 210 et 260).

Cette vie, c'est elle en effet qui pose la nature même, la nature qui est l'infinité réfléchie en soi (Rosenkranz, p. 114), et, accomplissant maintenant en sens inverse le mouvement par lequel nous montions tout à l'heure, nous remarquons que ces concepts de séparation et d'union, de tout et de partie, sont réalisés dans la nature. La réflexion est conçue non plus comme un phénomène subjectif, mais comme le phénomène-noumène, comme le νοῦς φαινόμενος, qui fait de l'infini fini de la vie l'être de la nature (cf. Dilthey, p. 142). De l'être de la nature nous remontions aux idées d'amour et de vie ; nous pouvons maintenant, en partant de ces idées, redescendre vers la nature qui est la vie en tant que fixée, en tant qu'à la fois une et divisée. Pure apparence d'ailleurs que cette fixation, car il n'y a rien qui ne soit en mouvement.

Pour Hegel, il y a un mouvement qui va de l'unité primitive, naïve, comme un Schiller la concevait, jusqu'à l'unité finale, en passant par un développement en cercle comme Hölderlin l'imaginait. Comme chez Hölderlin, comme chez son maître Schiller, le développement herdérien vient se dérouler entre l'un, totalité non développée, et l'un, totalité totalement explicitée et implicitée, destin prenant conscience de lui-même.

On voit disparaître à la fois la liberté du sujet et la nécessité de l'objet (*Differenz*, p. 175). Et l'on arrive à la synthèse schellingienne et hölderlinienne de la nécessité et de la liberté, de la conscience et de l'inconscience (*ibid.*, p. 180, 264). La loi de la raison est destruction de la séparation (*ibid.*, p. 186). En fait, une nécessité qui ne serait pas en même temps liberté, une liberté qui ne serait pas en même temps nécessité, ne répondraient ni l'une ni l'autre à leur propre notion (*Differenz*, p. 264 ; *Naturrecht*, p. 347).

La nécessité se trouve partout, dans le domaine de l'esprit comme dans celui de la nature, et de même la liberté existe dans la nature comme dans l'esprit, puisque la nature est « devenir » et non pas être stable, puisqu'elle est un être qui se sépare et s'unit en lui-même (*Differenz*, p. 265), réflexion de la force vivante qui ne se repose en aucune de ses formes. Il y a une science unique, celle qui montre le progrès du développement ou de la construction de soi depuis l'identité jusqu'à la totalité (*ibid.*, p. 268), jusqu'à l'absolu devenant objectif dans la totalité accomplie (*ibid.*, p. 269), et c'est de cette science que la *Phénoménologie* nous donnera l'exemple et dont Hegel présente dans ses études antérieures des esquisses. Sans passer par l'idée de non-être, il établit dans la *Differenz* l'identité du devenir et de

l'être (*ibid.*, p. 270). Dans l'opuscule sur la façon d'étudier le droit naturel, il parle de l'union de l'être et du non-être (*Naturrecht*, p. 326) ; il indique l'importance d'une critique du *Meinen* empirique (*ibid.*, p. 326 et 343). La conception de la Logique se forme dans son esprit en même temps que celle de la Phénoménologie, ou plutôt, nous le savons, elle était déjà constituée, puisqu'il avait esquissé les premières formes de son système. C'est à elles, sans doute, qu'il fera allusion en 1802 : « La vraie méthode serait celle par laquelle déjà de ce côté-ci de la tombe, dans le jeu même de sa course, la connaissance serait attirée par en haut, et par laquelle la philosophie serait réduite à la Logique. » Reinhold avait vu quelque chose de cette idée, mais, par ses fausses oppositions, par ses fixations artificielles, l'avait présentée d'une façon tout à fait inexacte. D'ailleurs, ce sera seulement si l'on conçoit à la fois la Logique et la Phénoménologie que l'on pourra parvenir à la véritable conception de la philosophie. La philosophie a le droit de se donner la forme d'une Logique, afin de prendre rang dans l'ensemble des sciences. Mais elle doit savoir aussi que « l'Absolu dans la ligne de son évolution, qui le crée jusqu'au complet accomplissement de lui-même, doit en même temps en chaque point se faire obstacle et s'organiser en une forme, et dans cette multiplicité il apparaît comme se construisant » (*Differenz*, p. 295). C'est alors seulement que seront réunis ces deux contraires qui ne semblaient pas unis assez profondément dans la synthèse schellingienne : le repos et le mouvement (*Naturrecht*, p. 362). On sera parvenu à l'idée de l'infinité, en tant qu'étant le contraire de soi-même (cf. *Phänomenologie*, p. 125).

A la philosophie du devenir qui est celle de Fichte, Hegel oppose la philosophie de l'être ; mais si cette philosophie de Fichte est philosophie du devenir, elle ne l'est que d'un devenir de termes figés ; l'opposition que nous venons de noter en cache donc une autre, et nous pouvons dire précisément le contraire de ce que nous venons d'exprimer ; à la philosophie de l'être « comme produit » de Fichte, Hegel oppose la philosophie du devenir (*Differenz*, p. 174). Il montre comment, « dans l'activité infinie du devenir et du produire, la raison a réuni ce qui était séparé et a fait descendre l'absolue séparation jusqu'au degré d'une opposition relative qui est déterminée par l'identité » *(ibid.)*. En unissant les termes opposés, en se niant soi-même comme opposée, la raison détruit ces termes et en même temps les maintient ; leur disparition dans l'absolu assure leur apparition. On comprend que la loi de la réflexion soit sa propre destruction.

Aussi faut-il qu'elle détruise sa propre loi, qui est la loi de contradiction (*Differenz*, p. 180).

Ainsi nous jouons ce jeu auquel la pensée de Damascius se plaît parfois, lorsqu'elle suit les hypothèses du *Parménide*[1]. Plus encore, nous voyons que cette multitude qui était considérée comme une infériorité, cette multiplicité du λόγος, de la vie, va devenir la propriété même de la notion hégélienne. Ce qui nous forçait à nous élever au-dessus de l'idée de vie comme au-dessus

1. Voir la *Differenz*, sur la nécessité de deux propositions antinomiques au début de la philosophie (p. 189 et suiv)., sur l'implication réciproque de l'identité et de la différence. La contradiction est l'apparence formelle de l'absolu. Fichte l'avait entrevu. Pour le moment, d'ailleurs, les antinomies ne constituent pour HEGEL que le moment négatif de l'absolu. Il y aurait lieu de noter les distinctions à faire dans la *Differenz* entre les oppositions absolues, les oppositions formelles d'un Fichte et d'un Reinhold (t. I, p. 277), les oppositions réelles d'un SCHELLING (p. 254), et enfin la contradiction absolue qui est la raison même (t. I, p. 272 ; cf. *Naturrecht*, p. 326, sur l'absolue négativité). Nous avons vu de même qu'il y a à distinguer entre plusieurs sortes de négations.

La connaissance apparaîtra comme produit de la séparation, comme quelque chose de fini et par conséquent comme quelque chose de faux (car la séparation falsifie), et en même temps comme identité, c'est-à-dire qu'il n'y aura rien d'absolument faux (*Differenz*, p. 252). Bradley développera sur ce point — en les approfondissant à l'aide de la théorie des relations intérieures — les idées hégéliennes. Pour Hegel, ce n'est pas à une théorie des relations intérieures, c'est à l'idée que les termes sont à la fois détruits et maintenus que se rattache cette théorie de la connaissance, qui est falsification, mais falsification partielle. C'est ainsi que Hegel arrive à son affirmation de l'identité avec la non-identité ; dans cette formule, il trouve la définition de l'absolu qui contient à la fois opposition et être-un (*ibid.*). Chacune des parties de l'absolu sera à son tour opposée à elle-même, à l'infini. De telle façon que chaque partie du sujet et chaque partie de l'objet sont une identité du sujet et de l'objet, que chaque connaissance sera une vérité, chaque poussière une organisation (p. 253). L'existence même de ces deux sujets-objets fait de leur opposition une opposition réelle, une opposition qui existe dans l'absolu (p. 254), alors que dans la doctrine de Fichte il y a l'opposition de quelque chose de pensé à quelque chose qui n'est pas pensable (*ibid.*).

La philosophie de Schelling, à laquelle s'est rattaché Hegel, ne faisait que présenter sous une forme plus intellectuelle les idées auxquelles ses méditations sur la religion l'avaient fait arriver. Quand HEGEL écrit qu'il y a un sujet-objet objectif, qu'il y a un sujet-objet subjectif et que l'absolu se trouve en chacun des deux, mais ne se trouve complètement que dans tous les deux (*Differenz*, p. 250), nous retrouvons des formules analogues à celles que nous avons notées dans ses œuvres théologiques de jeunesse.

Il semble donc que Hegel ait abouti, par sa propre réflexion, aux résultats qui constituaient la philosophie de Schelling. Quand Hegel définit la raison comme l'identité du différent, il donne une formule à des pensées qu'il avait depuis longtemps en lui, plutôt qu'il ne se rallie, ainsi que peut-être il l'a cru lui-même, aux théories de Schelling. D'autre part, les idées du mouvement essentiel de la conscience, de la supériorité du sujet, reflet plus immédiat de Dieu, de l'union du fini et de l'infini grâce à l'incarnation, l'insistance sur la réflexion, la place donnée à la négativité en tant qu'active, font que Hegel se sépare déjà sans le savoir de Schelling et retourne vers Fichte en l'approfondissant. N'est-ce pas Fichte qui allait montrer en 1804, dans l'absolu de Schelling, une chose ?

Enfin, on pourrait dire que les dernières philosophies de Fichte et de Schelling constituent des efforts pour reconquérir cette vision du monde qui était incluse dans certaines des premières œuvres de Hegel.

de celle d'amour va nous permettre de rester en elles, d'apercevoir en elles ce qui sera plus tard la notion. C'est ce que fera Hegel quand, dans la *Différence de la philosophie fichtéenne et de la philosophie schellingienne* (1802), il formulera l'idée de l'identité avec la non-identité (*Differenz*, p. 252) ; quand, à la même époque, il affirmera l'union de l'universel et du particulier (XVI, 102). Dans le traité sur le *Naturrecht* il indique (p. 347) que si l'on appelle indifférence l'unité des différents, on peut dire que l'absolu est l'unité de l'indifférence et du rapport, unité qui, suivant qu'il s'agira de la nature physique ou de la nature morale, se présentera dans le rapport qui lui est lié comme prépondérance de la multiplicité ou de l'unité. L'indifférence ou l'unité est liberté ; le rapport ou « l'identité relative » est nécessité, de sorte que partout nous avons unité de la liberté et de la nécessité. Si nous regardons chacun de ces termes, nous y trouvons son contraire ; il y a un constant retournement de l'un dans l'autre *(ibid.)*. Or, l'idée du *Begriff*, c'est précisément cette idée de l'unité des opposés (*ibid.*, p. 360) ; telle fut, d'après Hegel, la découverte profonde de la philosophie kantienne et fichtéenne *(ibid.)* et c'est elle que Schelling a mise en lumière. Par elle l'essence du vitalisme peut être intégrée dans la Logique même. L'être vivant, l'être pensant n'est-il pas défini dans le *Premier système* et dans le *Système de la moralité* comme le contraire de soi-même?

L'unité abstraite n'est pas celle que Hegel cherche, mais une unité multiple parce que vivante. Une idée vivante, c'est celle qui se répartit en multiples idées comme une religion vivante est celle qui contient des sectes et des schismes (cf. Rosenkranz, p. 537). De même encore l'effet et la cause sont différents et pourtant ils sont unis dans un concept unique.

Ne considérons plus la vie, mais considérons la forme de la vie qui est la vie religieuse, telle que Hegel la décrit dans ses études théologiques ; n'y verrons-nous pas l'idée de l'union de l'unité et de la multiplicité ? « Y a-t-il une idée plus haute que celle d'appartenir à un tout, qui, en tant que totalité et unicité, est l'esprit d'un seul Dieu, dont les fils sont les individus ? » (p. 322).

Et dans la croyance, sur laquelle il était déjà revenu dans des analyses ingénieuses (p. 307, 313, 317, 321), mais d'où ne se dégageaient pas encore des idées bien nettes, ne trouvons-nous pas cette union des opposés (p. 382 et suiv.)[1] ? « La croyance est

1. Il ne s'agit pas de cette croyance qui est « chose de la mémoire » (p. 66), acceptation passive de ce que la raison ne peut accepter (p. 236-238), faiblesse (p. 289, cf. p. 314, 317, 321). Celle-ci est encore d'ailleurs un milieu entre notre état et l'état de l'union finale.

la façon dont ce qui est réuni — ce par quoi une antinomie est unie — est présent dans notre représentation ; la réunion est activité ; cette activité réfléchie comme objet est ce qui est cru » (cf. p. 383). Il faut finalement trouver quelque chose qui ne dépende de rien, qui unisse absolument, qui soit cru. C'est une sorte d'argument du dernier moteur, dans le repos infiniment actif duquel se concilieraient tous les mouvements de l'esprit. Les antithèses peuvent se démontrer par rapport à la synthèse ; mais la synthèse est, d'après Hegel, à cette époque, objet de croyance, comme elle l'était pour un Hamann ou un Jacobi. Elle est indépendance, et par là invincible à toute démonstration (Nohl, p. 383).

Au sujet de la croyance comme au sujet de l'amour, mais d'une façon plus forte encore, Hegel insiste sur l'union d'opposés qu'il y trouve. Il l'avait toujours vue comme une tension (p. 66). La croyance est pressentiment d'une union inconsciente et sentiment présent d'une désunion ; elle est doublement unité d'opposés. « Les membres de l'antinomie doivent être sentis ou connus comme luttant entre eux, et leur rapport doit être senti ou connu comme antinomie ; mais ce qui est en lutte ne peut être, comme étant en lutte, connu que parce qu'il est déjà réuni ; la réunion est la mesure d'après laquelle peut se faire la comparaison, d'après laquelle les opposés comme tels apparaissent en tant que tels, en tant que non satisfaits. » Car déjà « pour qu'ils soient opposés, leur réunion est supposée »[1] (p. 382). Si elle comprend en elle des opposés, la croyance va néanmoins vers la plus grande unité ; l'esprit du croyant devient une modification, une partie du divin (p. 364). Il retrouve l'unité primitive antérieure aux oppositions ; car il y a dans la croyance action réciproque de nous et du divin (cf. p. 291).

1. Cf., sur la théorie de la croyance, *Differenz*, p. 185 : « La croyance est l'identité, la raison, mais ne se connaissant pas elle-même et accompagnée de la conscience de la séparation. » Pressentiment d'une union inconsciente, conscience d'une désunion, telle est alors la croyance ; elle est antinomie, puisqu'elle est le passage, en tant qu'il se sent à la fois ineffectué et effectué, de l'idée de ce qui doit être à la vision. Cf. *Verhältniss*, p. 312.

Hegel, sans trop se soucier de ses propres théories se plaît à étudier à nouveau chaque fois le fait de la croyance. Tantôt il y voit un état intermédiaire entre l'unité et la désunion complète, tantôt l'absolue unité vivante, tantôt l'affirmation d'un élément objectif et mort. Il y a toute une échelle de croyances depuis celle qui est mort et séparation jusqu'à celle qui est vie et union.

C'est d'ailleurs plutôt son caractère essentiellement intermédiaire qu'il souligne la plupart du temps ; union dans la désunion, elle est la conscience heureuse en tant qu'elle est dans la conscience malheureuse.

Notons aussi la façon dont il la rapproche tantôt, avec Hamann et Jacobi, de l'idée d'être, tantôt de l'idée de rapport ; mais alors il y voit un rapport tel qu'il n'y en a pas dans un monde de rapports, « rapport de vivants » « sans relation d'objectivité ».

L'idée de la positivité prend alors pour Hegel un sens par lequel est approfondi celui que nous lui avions assigné d'abord : est positif ce qui est union de ce qui ne peut être uni par concepts. L'irrationalisme dont nous avons parlé est dorénavant intégré dans une rationalité plus haute. La religion positive est la préfiguration de ce qui sera la notion. Dans ce dernier moteur s'unissent les différents mouvements, et ils s'unissent avec le repos.

Le stade des différences, qu'est-ce, sinon le moment de la dissatisfaction et du malheur de la conscience ? Mais, précisément après ce stade où la réflexion produit de plus en plus d'opposés, il vient un moment où cet opposé est réuni dans l'instinct satisfait (p. 379). L'opposé perd son caractère d'être étranger, et la vie retrouve la vie (cf. p. 382).

Il s'agira de chercher des différences infinies et de trouver des unions infinies (p. 380). Par l'amour comme par la notion, nous dépassons le domaine du sujet et de l'objet ; la notion sera un être concret, par opposition aux « devoir-être » abstraits (p. 268). « Là où l'objet et le sujet, la liberté et la nature sont pensés en une telle union que la nature est liberté, que l'objet et le sujet ne peuvent être séparés, alors il y a quelque chose de divin, et un tel idéal est l'objet de toute religion » (p. 376). Le sujet cesse alors de garder la forme du sujet, et l'objet la forme de l'objet. Ils passent l'un dans l'autre. On voit combien facilement la pensée de Hegel prend la forme d'une pensée schellingienne.

Et Hegel arrive à ce qui sera un des aspects de son intuition fondamentale (p. 394) : « L'amour fleur de la vie ; le royaume de Dieu, l'arbre entier avec toutes ses modifications nécessaires, degrés de développement ; les modifications sont exclusions, non oppositions, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de lois, c'est-à-dire que la pensée est semblable au réel ; il n'y a pas de général ; aucune relation n'est devenue objectivement règle ; toutes les relations sont sorties dans leur vie du développement de la vie ; aucun objet n'est lié à un objet ; rien n'est devenu de façon stable. Aucune liberté de l'opposition. Aucun moi libre. Aucun toi libre. »

Par conséquent, pas de domaine de la lutte des droits : « les hommes sont comme ils doivent être ». Pas de *Sollen*. « Le devoir-être doit certainement être un effort infini, dans le cas où l'on ne pourrait vaincre l'objet, où la sensibilité et la raison, la liberté et la nature, l'objet et le sujet seraient opposés de telle façon qu'ils fussent des absolus. » C'est cette idée qu'il précisera sous l'influence de Schelling, quand il montrera dans chaque partie le

tout lui-même (*Differenz*, p. 182) ; l'absolu sera le point d'indifférence qui enferme en lui les deux opposés qu'il nie en tant qu'opposés, qui les engendre tous deux et qui s'engendre lui-même hors d'eux. Ici, l'influence de Schelling rencontrait celle d'Eckart. L'idée du point d'indifférence et celle du germe indivisible sont unies.

Par opposition au formalisme kantien, il veut une philosophie du contenu, de la matière (*Naturrecht*, p. 351). Il voit, comme le dit très bien Haym, « la belle totalité et la vie éternelle du monde comme esprit absolu, c'est-à-dire non brisé, mais bien fermé ; non vide de contenu, mais rempli ; non fini, mais infini » (p. 100).

Le jeune homme qui avait maudit le christianisme au nom de Kant, puis qui avait pensé réconcilier la pensée du Christ et celle de Kant, à peu près au même moment où un Friedrich Schlegel voulait helléniser la philosophie fichtéenne a été amené, au moins momentanément, à maudire Kant au nom du Christ. Cependant, il y a quelque chose de très précieux qu'il conserve de Kant : cette idée d'une synthèse *a priori*, qui peut-être, en un sens, s'incarne dans l'union de deux natures. Ainsi, par les idées de destin, d'amour et de croyance, Hegel est arrivé à mettre en lumière l'identification des différents, identification sans cesse croissante dans le devenir, dont elle est la raison d'être.

IV. — L'esprit

L'idée de l'esprit se précisera en même temps que celle de la notion. La vie infinie peut être nommée esprit (cf. Dilthey, p. 141-142 ; Nohl, p. 347 ; Rosenkranz, p. 95). Sous l'influence à la fois du vocabulaire des écrivains et de la terminologie de l'Évangile, l'idée de *Geist* prend une place de plus en plus grande.

L'unicité de l'esprit s'oppose à l'unité abstraite de la loi, au pur pensé. Il est l'unité vivante du multiple, la vie infinie, l'unité de la loi vivante et du multiple (p. 347). Ainsi, on peut appliquer le mot d'amour à Dieu, mais « l'esprit est un mot plus profond » (Rosenkranz, p. 102, 548, et Haym, p. 101)[1].

1. Cf. Hölderlin, *Des Geistes Werden*, édit. Joachimi, t. I, p. 226 ; *Hyperion*, t. II, p. 79-80 ; *Ich-Roman*, p. 189, et *Empedokles*, p. 66 : « Et délicatement nous meut celui qui meut tout, l'esprit », et p. 33, 103. Voir aussi l'édition historico-critique, t. III, p. 260 et 263, le lien de l'idée de l'esprit et de l'idée de religion, cf. *ibid.*, p. 283. Le *Geist* unit ce qui est opposé, oppose ce qui est uni, lie ce qui est libre, généralise ce qui est particulier, p. 305 : il y a un moment où la vie et l'esprit reconnaissent leur fonds commun. Sur l'idée d'esprit chez Hegel, cf. Haym, p. 100. Cf. Julia Wernly, *Prolegomena zu einem Lexicon der aesthetisch-ethischen Terminologie F. Schillers*, et Viëtor, *Die Lyrik Holderlin's*, p. 43, 139-140. Il convient de

Comme pour l'idée du *Begriff*, Hegel se sert ici de l'idée de croyance, conçue maintenant essentiellement comme union : « La croyance est la connaissance de l'esprit par l'esprit » (p. 289), et (p. 305) : « Cette action du divin est pure union des esprits, car l'esprit saisit et embrasse en lui l'esprit. » Et encore (p. 312 et 318) : « Entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et l'esprit, il n'y a pas cet abîme de l'objectivité. »

Au delà de la connaissance positive qui se place en face de choses, et de la connaissance intellectuelle qui se place en face de concepts, il y a la connaissance spirituelle, celle qui s'unit à l'esprit. Or Dieu n'est ni objet, ni concept, il est l'esprit. Et seule l'activité de l'esprit peut s'unir à lui. Celui qui le voit devient divin, comme celui qui salue un prophète du nom de prophète, est prophète lui-même (cf. p. 401). Ainsi pour les disciples d'Eckart et les frères du Libre Esprit, celui qui contemplait Dieu devenait fils de Dieu et Dieu. Pour Hegel, qui rejoint ou pense rejoindre saint Paul et le quatrième Évangile, l'esprit, c'est dès lors l'unité vivante, forme de la multiplicité. S'il y avait séparation absolue, non seulement le multiple serait quelque chose de mort, de simplement pensé, mais il en serait de même de l'unité. L'esprit, ce sera (*Glauben*, p. 147) l'unité du subjectif avec le Dieu devenu homme. Lorsque la nature, dit-il en termes schellingiens, rentre pour ainsi dire en elle-même et fait rentrer dans l'idéal ou la possibilité son originelle beauté, alors elle s'élève au stade de l'esprit (p. 148). La même idée est reprise d'un mot dans la *Differenz* ; la philosophie doit créer « l'esprit et un dedans » (p. 295). Le problème, en effet, pour Hegel, a été en grande partie de montrer que toute chose est de la nature de l'esprit (cf. Haym, p. 103), de faire ainsi de la substance un sujet et d'appliquer au monde le processus de la théorie fichtéenne de la science, en faisant du fichtéanisme une théorie de la réalité. Non seulement l'esprit est par essence redoublement, comme l'avait vu Lessing, et même double redoublement (Rosenkranz, p. 104) mais il est processus qui sort de soi pour revenir en soi (Rosenkranz, p. 548 et 113). L'esprit, ce sera la production du différent et l'assimilation de ce différent ; la génération de « l'autre », de l'opposition, et l'identification de l'élément d'altérité lui-même ; la production du Fils et son union avec le Père.

Mais trois autres idées devront venir compléter encore cette

signaler en particulier l'influence de Herder. Voir aussi l'emploi de l'expression dans les *Ansichten* de FORSTER, p. 26 : « L'esprit qui se pense lui-même. » Fr. Schlegel, ainsi que Fichte et Schelling, emploie souvent le mot.

intuition fondamentale : l'une est l'idée de négativité, l'autre est l'idée de redoublement, la troisième l'idée de mouvement et de devenir ; c'est sur cette dernière que nous insisterons ici. L'idée du mouvement, du devenir apparaît à Hegel comme à Hölderlin une idée fondamentale[1]. « Nous exposons dans le changement le parfait », disait Hölderlin (*Hyperion*, t. IV, p. 145), et il consacrait une de ses poésies au devenir de l'esprit. Le mouvement est nécessaire, dit-il encore, pour que les parties s'unissent et se séparent, aient chacune leur pleine mesure de vie, aillent chacune vers la perfection pendant que le tout se précise (t. III, p. 270). Esquissant d'une façon que l'on sent magistrale, malgré son caractère confus, la conception du monde qui est à la fois la sienne et celle de Hegel, Hölderlin ajoute : « Celles-ci gagnent en contenu, celui-ci en intériorité ; celles-ci gagnent en vie, celui-ci en vitalité ; celles-ci dans le progrès augmentent en sentiment, celui-ci dans le progrès augmente en accomplissement. » En même temps, dans un de ses fragments les plus obscurs (t. III, p. 309), il entreprenait une analyse logique de cette idée très proche de celle de Hegel : « La dissolution porte son propre caractère intermédiaire entre l'être et le non-être ; or, dans cet état entre l'être et le non-être, le possible est réel et l'existant idéal[2] » (p. 311).

1. Dès 1787, HEGEL écrivait, d'après un article de KÄSTNER : « Tout est croissance ; tout est développement » (THAULOW, III, 120). A la même époque, il retrouvait dans Nicolai l'idée leibnizienne que tout dans la nature se fait pas à pas (*ibid.*, p. 125). La lecture de Herder devait fortifier cette conception.

2. P. 312, il fait voir « la vie parcourant tous ses points et, afin d'en acquérir toute la somme, ne s'attardant en aucun, se dissolvant en chacun pour se rétablir dans le suivant ». Sur l'échange et le contact des extrêmes, sur le renversement des relations, voir *Grund zum Empedokles*, t. III, p. 321-322. Ce qu'il y a de très frappant quand on compare les quelques pages philosophiques de HÖLDERLIN et les écrits théologiques de HEGEL, c'est moins un certain nombre de rapprochements de textes qu'il est possible de faire, qu'une même façon massive de penser, une même façon non formelle et par là même forcément confuse, empêtrée dans une matière qui, chez Hegel, est surtout de substance théologique, chez Hölderlin est surtout de substance poétique. Tous deux arrivent à l'idée de la nécessité de la lutte et du contraste et, pour parler avec Hölderlin, de l'apparentement de ce qui est étranger, et tous deux d'une façon semblable, parce que chez chacun elle reste toute proche d'une expérience profonde, de nature d'ailleurs différente chez l'un et chez l'autre. Pour Hegel, c'est la lutte des idées dans l'âme des philosophes successifs et dans l'âme de chaque philosophe ; pour Hölderlin, c'est la lutte dans l'âme du poète : lutte, dit Hölderlin, entre l'intériorité et le besoin d'extériorisation, entre le contenu spirituel, qui est parenté de toutes les parties, et la forme spirituelle, qui est changement de toutes les parties, lutte entre la permanence et le progrès de l'esprit (t. III, p. 277, 280), lutte aussi, comme dans la tragédie grecque, du discours contre le discours, dont chacun supprime l'autre (*Remarques sur Œdipe*, 113).

De même encore, si Hölderlin entrevoit, sans lui donner un nom, l'idée de l'universel concret, c'est qu'il considère la vie poétique en tant qu'elle peut s'exprimer en plusieurs formes poétiques possibles (p. 284). L'esprit poétique, dit-il (p. 290), ne peut s'arrêter dans une vie harmoniquement opposée ni dans la saisie de cette vie

Le mouvement d'expansion hors de soi, d'extase et de retour en soi, mais de retour en soi enrichi par là même qu'on en est sorti, c'est encore là une des intuitions fondamentales de Hegel. Comme Hölderlin, il unit cette pensée à l'idée d'une lutte interne dont il s'agit de triompher. Les parties s'opposent l'une à l'autre, luttent l'une contre l'autre, et une nouvelle unité naît (cf. Hölderlin, t. III, p. 272-273). Le monde est alors une immense gradation qui va de la simplicité originelle jusqu'à la forme la plus haute (cf. Hölderlin, t. III, p. 304 ; cf. p. 231).

Ainsi, nous parviendrons à voir que le progrès de l'esprit dont nous avons parlé s'unit à la permanence de ce même esprit. S'il y a perte de l'identité matérielle et de la multiplicité matérielle, il y a une forme et un contenu spirituels dont l'un reste toujours identique et l'autre toujours changeant (cf. Hölderlin, t. III, p. 277). Ainsi s'unit à l'affirmation du temps l'affirmation du supra-temporel.

Pour venir à bout de sa tâche, Hegel a vu, qu'il devait entreprendre une critique du principe de contradiction[1].

par une opposition hyperbolique ; pour ne pas s'évanouir dans une infinité vide, ou se perdre dans un changement d'oppositions, si harmonique soient-elles, il faut que l'esprit poétique se donne dans son unité et son progrès harmonique un point de vue infini où, dans un progrès et un changement harmonique, tout se meuve par des mouvements d'avance et de recul. Il y aura alors une unité infinie où les moments se continueront et, durant les uns dans les autres, seront présents les uns dans les autres. Le sentiment de cette durée et de cette présence est le signe de l'individualité poétique.

1. Delbos a signalé le passage de Schelling sur l'identité des contradictoires (dans les *Vorlesungen über die Methode*). On pourrait également citer les affirmations de Hamann, et l'on pourrait citer Novalis : détruire le principe de contradiction ; toute activité repose sur de l'opposé, toute conscience repose sur de l'opposition ; tout est antinomique. Novalis appliquait particulièrement cette formule à l'identité de la passivité et de l'activité. Il voyait dans la dualité le caractère essentiel du génie.

C'est d'une idée semblable que semble être parti Schelling quand il disait, en 1796, dans ses *Idées pour une philosophie de la nature* : « Dans le seul concept de l'individualité se trouve uni ce que le reste de la philosophie sépare : le positif et le négatif, l'actif et le passif de notre nature. »

Schlegel parlait d'une *Polemische Totalität* et d'une synthèse des antinomies (*Fragments*, 108). Dans la *Lucinde*, il écrit que l'amour ne trouvera sa paix que dans la lutte des forces (édit. Reclam, p. 73). Il y a une discorde éternelle par laquelle tout se fait et existe (p. 81). Une idée est une synthèse absolue de deux antithèses absolues (Fragment 248).

Hölderlin croyait à la nécessité des « dissonances » ; il citait la parole d'Héraclite sur l'Un différent d'avec lui-même (*Hyperion*, t. II, p. 94), et, dans ses fragments philosophiques, il montre « la signification s'opposant à elle-même » (t. III, p. 283). « L'esprit unit ce qui est opposé, oppose ce qui est uni... Dans la signification, il y a lien avec ce qui est harmoniquement opposé. Il y a une union, par le moyen même de l'opposition, par le contact établi entre les extrêmes, une comparaison des opposés dans leur opposition même. » Hölderlin montre, p. 284, comment la vie unit les opposés dans leur état d'extrême opposition. Cf. p. 285-286 : il distingue l'union de la vie poétique pure avec son « harmoniquement opposé », et l'union de la vie poétique en tant qu'elle prend des formes particulières avec son « direc-

Il y était amené à la fois par son étude des hypothèses du *Parménide* et par celle des antinomies de Kant, par son analyse aussi de la conscience sensible percevante (*Naturrecht*, p. 104), par son intuition primitive, grâce à laquelle il voyait dans la contradiction un signe de la raison (cf. *Glauben*, p. 86, 87, 110), et par sa critique du légalisme kantien qui est simplement production de vérités purement verbales (*Naturrecht*, p. 350), et qui menait Kant, oublieux de sa théorie profonde de jugement, à des tautologies (cf. *ibid.*, p. 354). Il ne peut y avoir de jugement, et précisément Kant, comme tous les grands philosophes, l'a montré et peut-être plus clairement qu'aucun autre, que s'il y a différence (*ibid.*, p. 357).

Il faut que l'opposition soit maintenue (*ibid.*, p. 373), et Méphistophélès, l'esprit de la contradiction, a sa place, une place nécessaire, dans l'univers.

Hegel retrouvait, dès lors, une idée qu'il avait développée dans le *Premier système*, dans le *Système de la moralité* (p. 393) et dans la *Differenz*. Ce qu'il a appelé d'abord l'intelligence, puis la notion, est nous l'avons vu, le contraire immédiat de soi-même (Haym, p. 182 et 202)[1]. N'était-ce pas là l'enseignement de la double vérité antinomique, présente au début de la *Wissenchaftslehre* ?

Le négatif est ici poussé au plus haut point et, devenant le contraire de soi-même, il est la notion absolue (*Naturrecht*, p. 394). Il n'est plus le vain jeu du raisonnement sceptique, il est négation de soi-même et par là affirmation (*Système de la moralité*, édit. Mollat, p. 11).

Le tort commun de Kant, de Fichte et de Schelling, c'est d'avoir posé des réalités immédiates, d'avoir cru que l'absolu était le séparé, alors qu'il est bien plutôt la relation elle-même et l'ensemble des relations. La chose en soi, la première formule fichtéenne, l'indifférence schellingienne, autant d'affirmations vides, parce que sans médiation. Comme le sens commun, bien que d'une autre façon, ils veulent se saisir de ce qui ne peut être saisi, c'est-à-dire de l'immédiat. Ils veulent soit ne pas aller

tement opposé ». « Car, dans chacune de ses humeurs changeantes, elle est sous une forme particulière, et par conséquent elle est liée avec son directement opposé. » P. 293 : par là elle restera avec et pour elle-même en une séparation réelle. Dans le *Grund zum Empedokles*, p. 324 : Empédocle est un homme où les oppositions s'unissent d'une façon intime.

Enfin rappelons que, dans la philosophie de Fichte, cette idée avait déjà pris place ; c'est ainsi que le monde est, d'après Fichte, le lieu de la lutte entre l'être et le non-être, la contradiction interne absolue.

1. Voir Werke, t. I, p. 344, 379, 393, 408, et Kroner, t. II, p. 216.

jusqu'à la contradiction, soit la dépasser, alors que c'est la contradiction qui est la vie[1]. Et c'est pour cela que les deux premiers sont forcés d'admettre une chose en soi, un choc, et que le troisième doit se contenter de l'indifférenciation. Au contraire, lorsqu'on aura bien vu que la conscience individuelle est, dans son essence, opposition par rapport à elle-même, on aura vu qu'elle est absolue. L'absolu n'est pas au delà des contradictions. Il est leur relation même.

On aura atteint ainsi le point où la particularité extrême se transforme dans l'extrême de la généralité, où l'absolue négation et l'absolue subjectivité deviennent affirmation et objectivité absolues, où la différence absolue devient infinité (cf. *Naturrecht*, p. 394, 413). Le principe de contradiction (au sens proprement hégélien du mot) est la plus haute expression de la raison au moyen de l'entendement. Car la raison est antinomie, dont chacun des termes signifie l'autre. L'absolue identité se présente sous forme d'antinomies et de synthèses où les termes séparés conservent et perdent leur caractère (*Differenz*, p. 192 et suiv.). Comme Schiller, comme Hölderlin, Hegel est une de ces natures où s'unissent le goût des antithèses profondes et celui des harmonies vivantes.

L'ambition de Hegel est dès lors manifeste : il s'agit d'arriver à l'esprit conçu comme unité et dualité, conçu par là même comme triplicité, d'arriver au concept, mais non plus pris dans le sens de schème abstrait, comme Hegel le fait parfois encore dans la *Phénoménologie*, mais au concept comme synthèse de multiplicités, au concept absolu[2], c'est-à-dire à l'infinité telle qu'elle est considérée dans le traité sur le *Naturrecht* (p. 343), débarrassée de toute « séparation incomplète » — pur passage, transformation de l'indifférence schellingienne en une différence incessante, en une négation perpétuelle qui s'unit à ce qu'elle nie. Mais ce pur passage lui-même se transforme, pour qui se dégage du jeu des apparences (*ibid.*, p. 345), en une profonde unité de l'un et du multiple où chacun des deux termes posés dans l'identité, l'unité aussi bien que la multiplicité, est unité de l'un et du multiple (p. 346) dans la présence absolue (p. 357). Nous atteignons cette unité transcendantale, non-exclusive de la multiplicité, dont Lessing avait parlé, cette montée de la vie qu'imaginait Herder, l'unité de l'œuvre d'art, l'unité de la nature, métamorphose continuelle et maintien perpétuel des formes,

1. Cf. Kroner, t. II, p. 358.
2. Le mot *concept absolu* semble avoir tantôt un sens et tantôt le sens opposé.

ordre en mouvement, telle que le classicisme d'un Gœthe la concevait, l'unité infinie que rêvait, que voyait Novalis. Nous atteignons le moment divin que Hölderlin cherchait et qui, par opposition, pourrait-on dire, à celui que Faust veut arrêter, mais conformément à la pensée intime de Gœthe, est le moment même de l'éternité, du passage et de la permanence éternels.

Par là même que nous avons vu que l'idée d'être unit et sépare, que l'idée de vie est rapport et multiplicité, que la forme suprême de l'être et de la vie, l'amour, est unité des différents, nous nous sommes rendu compte que ce qu'il y a au fond de l'esprit, de la raison, de la notion, telle que la conçoit Hegel, c'est une idée, c'est un sentiment religieux de l'amour. Il lui restera à rationaliser de plus en plus ce fond romantique et cet arrière-plan chrétien de sa pensée sans le faire disparaître. Le hégélianisme semble l'achèvement de la doctrine d'un Lessing et en même temps comme le lointain aboutissement de la vision d'Eckart. La pensée du plus grand des *Aufklärer* et la pensée du mystique apparaissent comme fondues dans la synthèse hégélienne.

Hegel aura donc pris conscience qu'il y a un jeu de la liberté et de la nécessité, de la multiplicité et de l'unité, un jeu de l'amour et du destin, et que ce jeu lui-même n'est autre que l'amour. Il aura opéré la jonction entre l'idée du destin, le sentiment de l'amour et le mouvement de son esprit qui passe sans cesse d'une chose à une chose différente. Ce point de jonction constituera le véritable *Begriff* qui est essentiellement destin et conciliation. La vie, c'est l'union du fini et de l'infini ; l'esprit, c'est le retour en soi ; le *Begriff* c'est l'esprit en tant que présent dans la vie[1]. Aucune conciliation ne peut se faire sans lui, car il est le principe, il est l'essence même de toute conciliation. Par là même il est l'idée, avec son caractère d'infinité et de totalité non plus seulement assigné comme une tâche, ainsi que chez Kant, mais pleinement réalisé[2]. Il est concept conçu, c'est-à-dire que ce qui

1. Cf. l'emploi du mot *Idee*, p. 223 et 238.

2. Hegel était prêt dès lors à entrer dans une nouvelle phase de sa pensée philosophique ; ce fut là l'œuvre des années d'Iéna, préparée par celles de Francfort. Il fallait opposer à la logique de l'entendement, qui consiste en séparation, et en progrès à l'infini, l'infini véritable, qui est dès le *Premier système* l'esprit. Au-dessus de la dialectique de la qualité, qui consiste en une lutte de concepts qui changent sans cesse leur place l'un avec l'autre, comme le maître et l'esclave — au-dessus de la dialectique de la quantité qui est division des « Un » et lutte des uns contre les autres, comme le Christ se présente aux yeux des croyants superficiels, à la façon d'un individu opposé aux autres individus — au-dessus des notions de chose et de qualité, fondement instable de l'empirisme, de force et d'essence par lesquelles on essayait de superposer à l'expérience un monde prétendu rationnel qui n'était qu'un monde

était primitivement objectif rentre dans la subjectivité (p. 48, 264) ou plutôt dépasse à la fois l'objet et le sujet.

Plusieurs fois nous avons vu Hegel toucher presque au but qu'il poursuit et près d'atteindre cette infinité remplie dont avait parlé Schiller, mais l'amour et la vie, tels qu'il les a conçus d'abord, n'arrivent pas à le satisfaire complètement ; la vie comporte du multiple et du mort, l'amour implique un objet et peut être malheureux. Faut-il, dès lors, se plonger dans l'inconscience ? Un moment, nous l'avons dit, Hegel l'a pensé. Mais s'il est vrai que, grâce à l'idée du destin consenti, l'objet et le sujet peuvent se réconcilier ; s'il est vrai que l'amour véritable, loin de nier le *Begriff*, en est l'exemple suprême ; s'il est vrai que le jeu de la réflexion hégélienne, s'inspirant des thèses et des antithèses de la philosophie de Platon et de celle de Kant, finit par trouver en elles l'essence de la raison même, nous pourrons dire que les trois mots de destinée, d'amour et d'antinomie conciliée

de l'expérience renversée, de devoir être infini, fondement sans cesse fuyant du fichtéanisme, d'infini sans fond, fondement tout intellectuel de l'anti-intellectualisme, il fallait placer ce que nous avons entrevu à l'aide des idées de vie et d'amour, et de conciliation. La réflexion sur le malheur de la conscience né des séparations arbitraires et des poursuites de l'indéfini, permettait de voir où est le véritable infini. Ne pouvait-on concevoir dès lors une œuvre qui serait à la fois observation des notions, histoire des systèmes, réfutation de ces systèmes, psychologie de l'humanité ? Ne voyait-on pas s'esquisser un monde intellectuel où, suivant une pensée de Hegel, de même que l'absolu jeté chez les poissons devient poisson, il devient idée quand il est jeté dans les idées ?

Tous les contenus concrets de ses observations de philosophe, d'observateur des réalités sociales et religieuses ne s'accordent-ils pas merveilleusement ensemble ? Le rapport de la réciprocité à la substance, celui du raisonnement au concept qui est stabilisation artificielle, et au jugement, qui est division superficielle, celui de la connaissance du *Grund* à l'affirmation vide de l'identité et à l'affirmation chaotique des différences, n'est-il pas quelque chose d'analogue au rapport de l'infini avec les luttes des qualités et les divisions des quantités ? ou plutôt n'est-ce pas la même chose ? L'activité médiatrice du raisonnement, la réciprocité médiatrice de la vie, n'est-ce pas l'infini lui-même qui, apparaît dans les phénomènes en les supprimant et en les sublimant ? Et le rythme de l'univers, la palpitation de la notion, n'est-ce pas toujours cette même sortie de la notion hors d'elle, cette même rentrée, cette opposition à soi, et cette résurrection en soi ? Ne retrouvait-on pas ainsi, mais cette fois unis, dépassés et conservés, ce qu'il y a de vivant dans le système de Fichte, cette marche du moi au non-moi, et ce qu'il y a de vrai dans le système de Schelling, l'unité absolue de ce qui semble s'opposer ?

Ne voyait-on pas sans cesse succéder aux différents moments de l'évolution, cette procession par division, et cette rentrée en soi, comme dans les triades de Proclus ? La logique et la philosophie de la nature s'esquissent en même temps dans ces premières années d'Iéna. Voici la nature, qui est de l'esprit figé, n'existant plus pour soi, mais seulement en soi. Voici la vie de cette nature, l'éther — inquiétude absolue, repos absolu, Verbe qui se parle à lui-même ; voici le temps et l'espace, divisions qui s'introduisent dans cette parole d'abord tout intérieure ; voici le mouvement qui naît de l'union de ces divisions, voici le mouvement physique et au-dessus de lui le mouvement chimique, plus essentiel. Voici le feu, tel que l'ont conçu Héraclite et Boehme, instrument divin de la dissociation et de l'union, symbole de la négativité.

nous font comprendre ce qu'est la raison. L'union des vertus dont l'une appelle toutes les autres, l'organisme vivant, la relation de l'arbre aux branches, de l'œil à la lumière, de Dieu avec Dieu, la réconciliation avec le Destin, la fusion de la réflexion avec son objet, le rapport du rapport et du non rapport, autant de symboles rencontrés en chemin de cette alliance du multiple et de l'un où aucune généralité ne subsiste plus ; autant de symboles de l'universel concret. Le caractère synthétique de la vie et le caractère synthétique de l'amour sont dorénavant fondés parce qu'ils apparaissent comme identiques au caractère synthétique de la raison. Nous aurons fini par échapper à cette retombée incessante qui nous précipitait soit dans la conscience malheureuse, soit dans l'inconscience. La méditation sur *Antigone* et *Œdipe à Colone*, sur la *Dialectique de la raison pure* et le *Parménide*, sur l'Évangile, nous aura fait voir dans quelle direction il convient de chercher la nature du véritable concept, de la notion. Bientôt sans doute pour triompher de ce romantisme même dont il est parti, Hegel va transformer le *Begriff* en une sorte d'entéléchie aristotélicienne, ou plutôt il va vouloir faire une synthèse entre la notion mobile et l'immobilité de la forme. Nous pouvons toujours retrouver cependant, vivants encore, ces éléments primitifs de sa pensée, ceux qui selon nous font la plus grande partie de sa valeur, alors même qu'ils risquent de faire éclater l'armature du système. Car peut-être sont-ils plus précieux que le système.

APPENDICE

« PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES » (p. 158-166)

1. Dans le scepticisme, la conscience fait en vérité l'expérience d'elle-même en tant que conscience qui se contredit à l'intérieur elle-même. De cette expérience naît une *nouvelle forme* qui rassemble les deux pensées que le scepticisme tient séparées. L'inconsistance du scepticisme à l'égard de lui-même doit forcément disparaître, puisque c'est *une seule* conscience qui a en elle ces deux modalités. Cette nouvelle forme est par là même telle qu'elle est *pour soi* la conscience doublée qu'elle a de soi, en tant que, d'une part, conscience se délivrant elle-même, immuable et égale à elle-même, et, d'autre part, en tant que conscience s'empêtrant et se renversant absolument, et enfin en tant qu'elle est conscience de cette contradiction interne. Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la simple liberté de son moi ; dans le scepticisme, elle se réalise, anéantit l'autre côté de l'existence déterminée, mais dans cette action même se double bien plutôt elle-même, et est maintenant pour elle-même une chose double. Par là le doublement qui attribuait les rôles respectifs d'abord à deux êtres particuliers, le maître et l'esclave, revient et se situe dans un seul. Ce doublement à l'intérieur de soi-même opéré par la conscience de soi, doublement qui est essentiel à la notion de l'esprit, se trouve par là même présent, mais non pas encore son unité ; et la *conscience malheureuse* est la conscience de son moi, en tant qu'essence doublée qui en est restée au stade de la contradiction.

2. Cette *conscience malheureuse, divisée en deux à l'intérieur d'elle-même*, doit forcément, par conséquent, puisque cette contradiction de son essence est pour elle-même *une* conscience, avoir dans une conscience toujours à nouveau l'autre aussi, et ainsi être rejetée immédiatement de nouveau de chacune au moment où elle pense être arrivée à la victoire et au repos de l'unité. Mais son vrai retour en soi ou sa réconciliation avec soi sera l'exposé de la notion de l'esprit devenu vivant et étant venu à l'existence, puisqu'il est dans sa nature implicite d'être, en tant qu'une conscience indivisée unique, une conscience doublée ; elle-même *est* l'acte par lequel une conscience de soi porte ses regards dans une autre, et elle-même *est* les deux ; et l'unité des deux est elle aussi sa propre essence, mais elle n'est pas encore *pour elle-même* cette essence même, elle n'est pas encore l'unité des deux.

3. Puisque la conscience n'est tout d'abord que *l'unité immédiate* des deux, mais que pour elle les deux ne sont pas le même, mais sont opposés, il en résulte que l'un, à savoir le simple immuable, est pour elle comme l'*essence* ; l'autre, le changeant multiple, comme le *non-essentiel*. Tous deux sont *pour elle* des essences étrangères l'une à l'autre ; elle-même, parce qu'elle est la conscience de cette contradiction, se place du côté de la conscience changeante et s'apparaît à elle-même comme l'inessentiel ; mais en tant que conscience de l'immutabilité ou de l'essence simple, il faut en même temps qu'elle s'applique à se libérer du non-essentiel, c'est-à-dire d'elle-même. Car quoi qu'elle soit *pour elle-même* seulement le changeant, et que l'immuable soit pour elle quelque chose d'étranger, elle est *elle-même* conscience simple et, par conséquent, conscience immuable, conscience immuable dont elle a conscience comme de son essence, de telle façon, cependant, qu'*elle-même* pour soi cesse de nouveau d'être cette essence. La position qu'elle accorde aux deux ne saurait, par conséquent, être une indifférence des deux à l'égard l'un de l'autre, c'est-à-dire n'est pas une indifférence d'elle-même à l'égard de l'immuable ; mais elle est elle-même immédiatement les deux ; et *la relation des deux* est pour elle une relation de l'essence à ce qui n'est pas l'essentiel ; de telle façon que ce dernier élément est à supprimer ; mais puisque tous deux sont pour elle également essentiels et sont contradictoires, elle n'est que le mouvement contradictoire par lequel le contraire n'arrive pas au repos dans son contraire, mais s'engendre à nouveau en lui seulement comme contraire.

4. Nous sommes en présence, par conséquent, d'une lutte contre un ennemi dont on ne triomphe qu'en succombant, où le fait d'avoir atteint un terme est bien plutôt la perte de celui-ci dans son contraire. La conscience de la vie, de son existence et de son action n'est que la douleur au sujet de cette existence et de cette action ; car elle n'a ici conscience que de son contraire comme étant l'essence, et de son propre néant. Et en sortant de là elle tend à s'élever et passer jusqu'à l'immuable. Mais cette élévation est elle-même cette conscience ; elle est, par conséquent, immédiatement la conscience du contraire, c'est-à-dire la conscience de soi-même comme étant l'existence particulière. L'immuable qui arrive à la conscience est par là même en même temps touché par l'existence particulière et n'est présent qu'avec celle-ci ; au lieu de l'avoir détruite dans la conscience de l'immuable, elle ne fait toujours que reparaître en lui.

5. Mais dans ce mouvement, elle fait l'expérience, précisément, de cette *manifestation de l'existence particulière en tant qu'attachée à l'immuable*, et de *l'immuable en tant qu'attaché à l'existence particulière. Pour elle*, ce qui se produit est l'existence particulière *dans l'ensemble* en tant qu'attachée à l'essence immuable, et en même temps la *sienne propre* en tant qu'attachée à cette essence. Car la vérité de ce mouvement est précisément *l'être-un* de cette conscience doublée. *Cette unité se produit pour elle*, mais c'est *d'abord* une unité dans laquelle *la différence* des deux est encore l'élément dominant. Il y a donc pour elle la triple façon

suivante dont la particularité est liée avec l'immuable. *En premier lieu*, elle en ressort de nouveau pour elle comme opposée à l'immuable, et elle est rejetée jusque sur ses positions de départ avant le combat, qui reste la donnée élémentaire de toute cette situation. Mais *la seconde fois*, même ce qu'il y a d'*immuable attaché à elle* a pour elle *le caractère d'existence particulière*, de telle façon que l'existence particulière est devenue forme de l'immuable, qui se trouve, par conséquent, revêtu de toute la modalité de l'existence. *La troisième fois* elle se trouve *elle-même* en tant qu'étant cette existence particulière-ci, dans l'immuable. Le *premier* immuable n'est pour elle que *l'essence étrangère* condamnant l'existence particulière ; puisque l'immuable *à ce second stade* est *une forme de l'existence particulière* comme elle l'est elle-même, elle s'élève *dans un troisième stade* jusqu'à l'esprit ; elle a la joie de se retrouver en celui-ci et prend conscience pour soi de s'être réconciliée dans son existence particulière avec le général.

6. Ce qui se présente ici comme étant la manière dont l'immuable existe et se comporte s'est avéré comme *l'expérience* que la conscience de soi divisée fait dans son malheur. Cette expérience n'est pas à vrai dire le mouvement *unilatéral de la conscience*, car la conscience est elle-même conscience immuable, et cette conscience immuable est par là même en même temps aussi conscience particulière, et le mouvement est aussi bien mouvement de la conscience immuable, qui dans ce mouvement joue aussi bien un rôle que la conscience particulière, car ce mouvement s'accomplit de la manière suivante : opposition de l'immuable opposé au particulier dans son ensemble ; ensuite opposition de cet immuable devenu particulier et s'opposant à tout le reste du particulier et enfin parvenu à l'unité avec celui-ci. Mais en tant qu'elle concerne le philosophe, cette considération est déplacée ici, car jusqu'ici nous n'avons vu naître l'immutabilité qu'en tant qu'immutabilité de la conscience (qui, par conséquent, n'est pas l'immutabilité vraie, mais l'immutabilité ici encore affectée d'une contradiction), et non pas l'immutabilité *telle qu'elle est en soi et pour soi* ; nous ne savons donc pas comment cet immuable doit se comporter ; ce qui résulte de tout ce que nous avons vu c'est seulement ceci, que pour la conscience qui est ici notre objet, ces déterminations que nous avons indiquées apparaissent attachées à l'immuable.

7. En conséquence, la conscience immuable elle aussi, en tant même qu'elle a pris forme, conserve donc le caractère et les traits essentiels de la division de l'être, ainsi que de son existence pour soi à l'égard de la conscience particulière. C'est donc là, par conséquent, pour celle-ci, uniquement un pur événement *contingent* que l'immuable obtienne la forme de l'existence particulière, de même que c'est aussi un fait qu'elle ne fait que *se trouver* opposée à lui, et que c'est, par conséquent, *par le fait de la nature* qu'est engendrée cette situation. Enfin le fait de se trouver en lui lui apparaît donc en partie sans doute comme provoqué par elle-même, ou naît de ce qu'elle est elle-même particulière. Mais un élément de cette unité lui apparaît comme appartenant à l'immuable,

aussi bien quant à sa naissance que quant à son existence ; et l'opposition reste dans cette unité même. En réalité, par le fait même que l'immuable a pris *forme*, non seulement le moment de l'au-delà est resté, mais aussi on peut dire bien plutôt qu'il est encore affermi ; car si par la forme de la réalité particulière il paraît d'un côté s'être rapproché de la conscience, d'autre part, il s'oppose à elle désormais comme une *unité* sensible et opaque, avec toute l'apparence revêche d'un *réel* ; l'espérance d'être un avec lui doit rester espérance, c'est-à-dire rester sans accomplissement ni présence. Car entre elle et cet accomplissement se dresse précisément la contingence absolue, ou indifférence impossible à mouvoir, qui réside dans la forme même qu'il a revêtue, dans cette forme qui est le fondement de l'espoir. De par la nature de l'*Un venu à l'existence*, de par la réalité qu'il a assumée, il arrive nécessairement que, dans le cours du temps, celui-ci a disparu, et que dans l'espace il s'est produit à une distance éloignée, et qu'il demeure éloigné absolument.

8. Alors que d'abord le simple concept de la conscience divisée s'orientait de façon que celle-ci marchât à la suppression d'elle-même en tant que particulière, et vers sa transformation en conscience immuable, son effort a maintenant pour but de supprimer bien plutôt le rapport qui l'unit à l'immuable pur et simple *non informé* pour ne plus s'accorder de relation que par rapport à *l'immuable informé*. Car maintenant *l'être un* du particulier et de l'immuable lui est désormais *essence* et *objet*, de même que, dans le concept, l'immuable sans forme et abstrait était seul l'objet essentiel : et c'est précisément de cette situation de division absolue du concept par rapport à lui-même que la conscience a maintenant à se détourner. Mais il faut que cette relation à l'immuable informé, d'abord extérieure en tant qu'il est une réalité étrangère, soit élevée par elle progressivement à *l'être-un* absolu.

9. Le mouvement, par lequel la conscience non essentielle s'efforce d'atteindre cet être-un, est lui-même *triple*, en conformité avec le triple rapport dans lequel celle-ci se trouvera à l'égard de son au-delà informé ; d'abord comme *conscience pure et simple* ; ensuite, comme *essence particulière* qui se comporte en présence de *la réalité* comme désir et travail ; et tertio comme *conscience de son existence pour soi*. Il nous faut voir maintenant comment ces trois modes de son existence sont présents et définis par ces conditions générales dont nous venons de parler.

10. Considéré donc, d'abord, comme *conscience pure et simple*, l'immuable informé, semble, en tant qu'il est pour la conscience pure et simple, être posé tel qu'il est en soi et pour soi ; mais quant à savoir comment il est en soi et pour soi, ceci, comme nous l'avons indiqué, ne nous est pas encore apparu. Pour qu'il fût dans la conscience tel qu'il est en soi et pour soi, il faudrait que cela provînt bien plutôt de lui que de la conscience ; mais sa présence ici n'existe encore qu'unilatéralement par le fait de la conscience, n'est donc point complète ni authentique, mais reste affectée d'une imperfection qui est une opposition.

11. Bien que, en conséquence, la conscience malheureuse ne possède pas cette présence, elle a pourtant en même temps dépassé le stade de la

pensée pure et simple, dans la mesure où celle-ci est la pensée abstraite des stoïciens qui, d'une manière générale, *fait abstraction* de *l'existence particulière*, et la pensée des sceptiques qui n'est rien qu'*inquiétude* (en réalité, qui est seulement l'existence particulière en tant que contradiction sans conscience, et le mouvement sans repos de celle-ci) ; elle a dépassé ces deux stades de pensée, elle réunit et maintient réunies la pensée pure et simple et l'existence particulière, mais n'est pas encore parvenue au degré de pensée *pour* lequel l'existence particulière de la conscience se trouve réconciliée avec la pensée pure et simple elle-même. Elle est bien plutôt à ce stade intermédiaire où la pensée abstraite touche l'existence particulière de la conscience en tant qu'existence particulière. Elle *est* elle-même ce contact, elle est l'unité de la pensée pure et simple et de l'existence particulière ; et, de plus, il y a *pour elle* cette existence particulière pensante, ou la pensée pure et simple, ainsi qu'il y a l'immuable qui est essentiellement lui-même pour elle existence particulière. Mais ce n'est pas *pour elle* que cet objet, qui est le sien, à savoir l'immuable, qui a pour elle essentiellement la forme de l'existence particulière, est son moi *lui-même*, son moi qui est l'existence particulière de la conscience.

12. Donc, dans cette première modalité où nous la considérons en tant que *conscience pure et simple*, elle ne *se comporte* pas par rapport à *son objet* comme pensante ; mais, au contraire, bien qu'elle soit elle-même, d'une part, *en soi*, purement et simplement existence particulière pensante, bien qu'il en soit de même de son objet, mais comme *le rapport de l'un à l'autre* n'est pas *lui-même pensée pure et simple*, elle ne fait qu'aller pour ainsi dire dans la direction de la pensée et est *application à penser* ou *ferveur* (Andacht). Sa pensée, en tant qu'elle est cette ferveur, reste le tumulte informe des cloches ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique modalité objective immanente. Ce pur tâtonnement intérieur sans terme trouvera bien son objet ; mais cet objet ne se présentera pas comme un objet conçu, et restera quelque chose d'étranger. Nous nous trouvons par là en présence du mouvement intérieur de l'émotion (Gemüth) *pure et simple*, qui *se sent* soi-même, mais qui se sent douloureusement en tant que division, mouvement d'une *nostalgie* sans fin qui a la certitude que son essence est une émotion pure et simple de ce genre, *pensée* pure et simple qui *se pense* comme *existence particulière* et qui est également certaine de la connaissance et de la reconnaissance de cet objet, précisément parce qu'il se pense lui-même comme existence particulière. Mais, en même temps, cette essence est *l'au-delà* inacessible qui, sous le geste qui veut le saisir s'enfuit ou plus exactement a déjà fui, car il est, d'une part, l'immuable qui se pense comme existence particulière et la conscience s'atteint *elle-même* par conséquent immédiatement en lui ; s'atteint elle-même, mais en tant que *terme opposé à l'immuable*. Au lieu de saisir l'essence, elle ne fait que sentir et est rejetée en elle-même. Puisque dans cette atteinte elle ne peut pas se laisser elle-même de côté, en tant qu'elle est l'élément opposé, au lieu d'avoir saisi

l'essence elle n'a saisi que l'inessentiel. Comme elle ne saisit donc, d'une part, en cherchant à s'atteindre *elle-même dans l'essence* que sa propre réalité disjointe, elle ne peut, d'autre part, saisir l'autre terme comme quelque chose de *particulier* ou de *réel*. Où qu'elle le cherche il ne peut pas être trouvé, car il doit être précisément *un au-delà*, quelque chose qui ne peut pas être trouvé. Cherché sous l'aspect du particulier, il n'est pas une existence *particulière pensée générale*, c'est-à-dire n'est pas un concept, mais au contraire quelque chose de *particulier* en tant qu'objet, quelque chose de *réel*, objet de la certitude sensible immédiate et, précisément à cause de cela, seulement quelque chose qui a disparu. Quant à la conscience, ce qui possédera pour elle le caractère de présence, ce ne sera donc jamais que la *tombe* de sa propre vie, mais puisque celle-ci est elle-même une *réalité*, et qu'il est contraire à la nature de toute réalité de garantir une possession durable — cette présence de la tombe n'est, par conséquent, elle aussi que l'enjeu d'un effort en lutte qui doit nécessairement finir par une défaite. Mais par là même qu'elle a fait l'expérience que la *tombe* de son essence *réelle*, de son essence immuable n'a *aucune réalité*, que l'existence *particulière disparue* en tant que disparue n'est pas la véritable existence particulière, elle va renoncer à découvrir l'existence particulière immuable en tant que *réelle* et à la retenir en tant que disparue, et ce n'est que de cette façon qu'elle va être capable pour la première fois de trouver l'existence particulière comme authentique et comme générale.

13. Mais d'abord il nous faut entendre *le retour de l'émotion sur elle-même* en ce sens que c'est en tant que *chose particulière* qu'elle a pour elle de la *réalité*. C'est *la pure émotion* qui *pour nous* ou bien *en soi* s'est trouvée et s'est rassasiée en elle-même, car bien que, *pour elle*, dans son sentiment, l'essence se sépare d'elle, cependant ce sentiment est en soi *sentiment de soi*, il a senti l'objet de son pur sentir et il est lui-même cet objet ; à la suite de cela il se manifeste donc comme sentiment de soi ou comme réel étant pour soi. Dans ce retour en soi, nous voyons se former *son deuxième état*, celui du désir et du travail, qui authentifie pour la conscience la certitude intérieure qu'elle a d'elle-même (certitude qu'elle a obtenue pour nous) par la suppression et la jouissance de l'essence étrangère ou plus précisément de celle-ci telle qu'elle se présente sous l'espèce des choses indépendantes. Mais la conscience malheureuse ne se *trouve* elle-même que comme *désirant* et *travaillant* ; il ne lui est pas encore apparu que pour se trouver ainsi il faut qu'elle s'appuie sur la certitude intérieure d'elle-même et que son sentiment de l'essence est au fond son sentiment de soi. Puisqu'elle n'a pas cette certitude *pour elle-même*, son intérieur reste encore bien plutôt la certitude brisée qu'elle a d'elle-même ; l'assurance qu'elle tendrait à obtenir par le travail et la jouissance n'est, par conséquent, précisément elle aussi qu'une assurance *brisée*, ou disons mieux : elle doit nécessairement bien plutôt détruire pour soi cette assurance, de telle façon qu'elle trouve bien sans doute en elle l'assurance, mais seulement l'assurance de ce qu'elle est pour soi, c'est-à-dire de sa division d'avec elle-même.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HEGEL

Werke. — Vollständige Ausgabe, Berlin, 1832.

Sämtliche Werke, édit. Lasson, Leipzig, 1921-1928.

Philosophie der Geschichte, édit. Reclam.

Theologische Jugendschriften, Herausgegeben von Dr H. Nohl, Tübingen, 1907.

System der Sittlichkeit, Herausgegeben von Dr G. Mollat, Osterwieck, 1893.

Hegels Erstes System, Herausgegeben von H. Ehrenberg und Link, Heidelberg, 1915.

Rosenkranz. — *Hegel's Leben*, Berlin, 1844.

Thaulow. — *Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht*, Band III, Kiel, 1854.

(Ces deux volumes, surtout le premier, contiennent des fragments importants, qui n'ont pas été reproduits ailleurs.)

OUVRAGES CONSULTÉS SUR HEGEL

Bruno Bauer. — *Die Posaune des jüngsten Gerichts*, Leipzig, 1841.

Michelet. — *Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie*, Berlin, 1842.

K. Rosenkranz. — *Hegel's Leben*, Berlin, 1844.

R. Haym. — *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.

Lassalle. — *Die Hegelsche und Rosenkransche Logik*, Leipzig, 1927.

H. J. Stirling. — *The secret of Hegel*, London, 1865.

Rosenkranz. — *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870.

Caird. — *Hegel*, London, 1886.

Mac Taggart. — *Studies in Hegelian Dialectics*, Cambridge, 1896.

Royce. — *Spirit of Modern Philosophy*, Boston, 1896.

Noel. — *La Logique de Hegel*, Paris, 1897.

K. Fischer. — *Hegel's Werke und Lehre*, 2 vol., Heidelberg, 1901.

J. B. BAILLIE. — *The Origin and significance of Hegel's Logic*, London, 1901.

MAC TAGGART. — *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, 1901.

M. W. CALKINS. — *The order of the hegelian categories*, Mind, 1903.

DILTHEY. — *Die Jugendgeschichte Hegel's*, Berlin, 1905 et 1921 (la 2e édit. est plus complète).

W. PURPUS. — *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg, 1905.

— *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908.

HADLICH. — *Hegel's Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie*, Halle, 1906.

H. DREYER. — *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin, 1908.

CROCE. — *Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907.

G. LASSON. — *Beiträge zur Hegel's Forschung*, Berlin, 1909.

— Introductions aux volumes de l'édition des *Œuvres complètes*, Leipzig.

BRUNSTADT. — Introduction à *La philosophie de l'histoire*, édit. Reclam.

JAMES. — *A pluralistic Universe*, London, 1909.

BAILLIE. — *Phenomenology* (traduction), 2 vol., London, 1910.

CUNNINGHAM. — *Thought and Reality in Hegel's System*, New-York, 1910.

MAC TAGGART. — *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1910.

LOWENBERG. — Introduction à : *Hegel's Entwürfe zur Encyclopädie*, Hegel Archiv, Berlin, 1912.

EHRENBERG. — Introduction à : *Hegel's Erstes System*, Heidelberg, 1915.

ROYCE. — *Lectures on modern idealism*, New-Haven, 1919.

ROSENZWEIG. — *Hegel und der Staat*, 2 vol., Oldenbourg, 1920.

CASSIRER. — *Das Erkenntnisproblem*, vol. III, Berlin, 1920.

DELBOS. — Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe siècle, *Revue de Métaphysique*, 1921 et 1922.

BRÉHIER. — *Histoire de la Philosophie allemande*, Paris, 1921.

MEYERSON. — *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921.

KRONER. — *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921 et 1924.

J. C. BRUIJN. — *Hegel's Phaenomenologie*, I, II, Teckverklaring, Amsterdam, 1923.

GLOCKNER. — *Der Begriff in Hegel's Philosophie*, Tübingen, 1924.

EHRENBERG. — *Disputation. Drei Bücher*, München, 1924 et 1925.

SCHMIDT-JAPING. — *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel*, Göttingen, 1924.

LÜTGERT. — *Die Religion des deutschen Idealismus Gütersloh*, 1926.

HIRSCH. — *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh, 1926.

BRUNSCHVICG. — *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927.

BASCH. — *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927.

B. HEIMANN. — *System und Methode in Hegel's Philosophie*, Leipzig, 1927.

Le mot *Werke* sans autre indication désigne l'édition de 1832. Quand des textes sont cités d'après l'édition Lasson, il en est fait mention. L'indication ROSENKRANZ désigne *Hegel's Leben*, HAYM renvoie à *Hegel und seine Zeit*, ROSENZWEIG au premier volume de *Hegel und der Staat*. Les écrits de jeunesse sont cités sauf indication contraire d'après l'édition Nohl. Les mots *Glauben*, *Differenz*, *Verhältniss* renvoient aux traités contenus dans le tome I de l'édition de 1832.

Pour les ouvrages parus de 1927 à 1939, il conviendra de consulter la bibliographie du livre de Jean HYPPOLITE : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Aubier). A cette bibliographie elle-même il convient d'ajouter pour les années postérieures à 1939 :

Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Aubier, 1945), et Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, 1947), ainsi que le livre de LUKACZ sur *La jeunesse de Hegel*.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

1794. FICHTE. — *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.*
HÖLDERLIN. — *Hyperion* (Thalia-Fragment).

1795. SCHILLER. — *Uber die aesthetische Erziehung der Menschen.*

1795. (et 1796). SCHILLER. — *Uber naive und sentimentalische Dichtung.*

1795. FICHTE. — *Grundiss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre.*
SCHELLING. — *Uber die Möglichkeit einer Form der Philosophie.*
— *Vom Ich als Princip der Philosophie.*
HEGEL. — *Leben Jesu* (Nohl, p. 75-136).

1796. SCHELLING. — *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus.*
GŒTHE. — *Wilhelm Meister's Lehrjahre.*
HEGEL. — *Eleusis.*
— *Volksreligion und Christentum* (Nohl, p. 1-72 et p. 355-362).
— *Die Positivität der christlichen Religion* (Nohl, p. 152-213).

1797. FICHTE. — *Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre.*
SCHELLING. — *Ideen zu einer Philosophie der Natur.*
HÖLDERLIN. — *Hyperion* I.

1798. SCHILLER. — *Wallenstein's Lager.*
FICHTE. — *System der Sittenlehre.*
SCHELLING. — *Von der Weltseele.*
NOVALIS. — *Blütenstaub.*
TIECK. — *Sternbald.*
HEGEL. — *Uber die Verfassung von Würtenberg.*

1799. FICHTE. — *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus.*
SCHELLING. — *Erster Entwurf eines Systems der Natur-philosophie.*
SCHLEIERMACHER. — *Reden über die Religion.*
SCHILLER. — *Piccolomini. Wallenstein's Tod.*
SCHLEGEL. — *Fragmente.*
JACOBI. — *Brief an Fichte.*
NOVALIS. — *Die Christenheit oder Europa.*
HEGEL. — *Der Geist der Christentums* (p. 244-342).
HÖLDERLIN. — *Hyperion.*

1800. FICHTE. — *Bestimmung des Menschen.*
SCHELLING. — *System des transcendentalen Idealismus.*

SCHLEIERMACHER. — *Monologen.*
NOVALIS. — *Hymnen an die Nacht.*
SCHILLER. — *Maria Stuart.*
HEGEL. — *Die Positivität der Christlichen Religion* (Nohl, p. 137-151, p. 215-239 et p. 366-385).
— *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*[1] (Nohl, p. 241-342 et 385-402).
— *System fragment* (Nohl, p. 343-350).

1. La *Positivität* et le *Geist der Christentums* ont été écrits entre 1795 et 1800.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Préface	IV
Sur les démarches de la pensée de Hegel	1
I. — Le jeu antithétique de la pensée	1
II. — Le jeu antithétique et l'effort synthétique	3
III. — Le retour à la thèse	4
IV. — Le point de vue phénoménologique	7
V. — Passage à l'étude de la Conscience Malheureuse	8
La place de l'idée de la conscience malheureuse dans la formation des théories de Hegel	10
Introduction	10
Première Partie	
I. — Le Judaïsme	21
II. — Jésus	29
III. — L'Église et le Moyen âge	36
IV. — La douleur chrétienne	47
V. — Le monde moderne et le XVIII^e siècle	51
VI. — Fichte et Jacobi	57
VII. — Les Philosophies romantiques	62
Deuxième Partie	
I. — La mort de Dieu	69
II. — La double signification de la mort de Dieu	81
III. — Médiation, négativité et séparation	91
IV. — Conclusion	108
Commentaire d'un passage de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel	119
I. — Introduction	119
II. — La conscience malheureuse dans le Judaïsme	123
III. — Le christianisme	128
IV. — La conscience malheureuse dans le christianisme	136
V. — La conscience malheureuse et l'esprit	144

PAGE

Sur la formation de la théorie hégélienne de la notion 14

PREMIÈRE PARTIE

I. — La lutte contre les concepts 14
II. — L'amour 15
III. — L'être 15
IV. — La vie 16
V. — La destruction de la réflexion 16

DEUXIÈME PARTIE

I. — Le destin 17
II. — L'union de la réflexion et de l'amour 17
III. — L'identification des différences 17
IV. — L'esprit 18

APPENDICE. — **Phänomenologie des Geistes (p. 158-166)** 19

BIBLIOGRAPHIE. 20

TABLEAU CHRONOLOGIQUE 21

Reprint/Aubin, 86240 Ligugé
Dépôt légal, mai 1983, nº 444